KRIITTISEN RATIONALISMIN JULKAISUSARJA

3/74

HANS LENK

MITÄ VARTEN VIELÄ FILOSOFIAA?

PIENI ”EPÄVALISTUKSELLINEN” SELONTEKO VALISTUKSESTA MITÄ VARTEN VIELÄ FILOSOFIAA?

TEKNOKRATIA JA TEKNOLOGIA

JULKAISIJA: KRIITTISEN RATIONALISMIN SEURA ry

Sisällysluettelo

Lukijalle 3

HANS LENK: MITÄ VARTEN VIELÄ FILOSOFIAA? 5

- 1. Väitteet filosofian tarpeettomuudesta 5
- 2. Sosiologia filosofian korvikkeena 6
- 3. Arvot ja normit 7
- 4. Eristäytymisen vaarat 9
- 5. Erikoistumisen kritiikkiä 11
- 6. Metafysiikan asema 14
- 7. Perusteluista kritiikkiin 15

HANS LENK 22

PIENI ”EPÄVALISTUKSELLINEN” SELONTEKO VALISTUKSESTA 23

TEKNOKRATIA JA TEKNOLOGIA: ERÄÄN AATTEELLISEN KESKUSTELUN REUNAMERKINTÖJÄ 32

- Teknologiakäsitteestä 32
- Teknokratian käsite ja sen määrittäminen 33
- Marcusen keskustelu ”suoritusperiaatteesta”: ”teknokraattista” toivoa teknologian kritiikistä huolimatta 36
- Suunnittelun ”teknokraattisten” vaaratekijöiden hahmottelua ja ehdotus yleistuntijoiden vastasuunnittelevasta osallistumisesta 41

Lukijalle

Suomalaiselle kriittisen rationalismin keskustelua seuranneelle lukijalle ovat eräät Lenkin kirjoitusten piirteet outoja. Saksan Liittotasavallassa käytävä aatteellinen keskustelu on valinnut joskus sellaisia teitä, jotka suomalaiseen aatteelliseen keskusteluun perehtyneistä tuntuvat harkitsemattomilta. Toisaalta on jo hylätty sellaisia teorioita, joita Lenk pitää hyväksyttävinä, toisaalta joskus (erityisesti polemiikissa) on kirjoittaja ollut niin voimakkaasti vakuuttunut vastustajansa vaikutusten vahingollisuudesta, että se, mihin asiassa vedotaan, on jäänyt toissijaiseksi. Seuraavassa joitakin huomioita tällaisista piirteistä.

Erityisen häiritsevä on ideologia-sanan käyttö yksinomaisesti pejoratiivisessa merkityksessä. Tällä tavoin esimerkiksi ”... näyttää ideologisesti motivoidulta ...” antaa suomalaiselle aivan toisen kuvan kuin mitä on ollut tarkoitus. Missään tapauksessa tällaista Lenkin piirrettä ei ole syytä tuoda Suomeen.

Lenk kritikoi myös ”normatiivisten lauseiden lukemista tieteeseen”. Tähän tulee huomauttaa, ettei suinkaan ole erityisen tärkeää saada selville (tai ehkä paremmin: määritellä), mitkä lauseet kuuluvat tieteeseen. Tärkeää on sen sijaan huomata, että kaikki lauseet voidaan tai ainakin tulee voida asettaa tieteellisen kritiikin kohteiksi. Erityisen tärkeää on juuri normatiivisten lauseiden tieteellinen kritiikki, koska se on vallitsevan positivistisen tieteentradition myötävaikutuksella täysin laiminlyöty (silloinkin, kun sitä ei ole laiminlyöty, on sitä väitetty tehdyn).

Laki ja järjestys -ideologia tulee tahattomasti esiin, kun Lenk useissa kohdin vastustaa summittaista leimaamista epämoraalisena. Selvää on, että summittainen leimaaminen on tietyllä tavalla hylättävää, mutta muut argumentit olisivat tässäkin paikallaan. Samaan tapaan antaa ”käsiterealismin” kritiikki joskus vaikutelman tarkan määrittelyn vaatimuksesta, koska tuota vaatimusta ei nimenomaisesti torjuta.

Sanaa on eräässä kohden käytetty huolimattomasti.

Merkillinen kerettiläisen ideologiakritiikin periaatteiden unohtaminen on kohdassa, jossa kritikoidaan sellaista kritiikkiä, jossa asianomainen leimataan tietyn aatteen edustajaksi, ”jopa silloinkin kun hän itse ei pidä sitä totena”. Eihän huonojen aatteiden kannattajia tällä periaatteella löytyisi yhtään!

Kritiikin rakentavuuden vaatimus esiintyy Lenkillä yleisesti, ja negatiivisen arvostelun kritiikki samoin. Hän ei tunnu huomanneen, että rakentavan kritiikin vaatimuksen tärkein yhteiskunnallinen merkitys on siinä, että se vähentää kritiikkiä. Jos jokin seikka on absoluuttisen huono, ei siitä toki tule vaieta siinäkään tapauksessa, ettei vielä ole keksitty, miten tuo seikka vältettäisiin. Yleisesti voitaneen ”teknokratia ja teknologia” -artikkelin epäkerettiläisyyttä pitää seurauksena siitä, että negativismin mahdollisuuksia teknologian teoriassa ei ole pystytty käyttämään hyväksi. Negatiivisista suorituksista ei edes mainita. Samassa kappaleessa on melkoista ”kokonaisjärjestelmien” korostusta ja vetoamista yhtä mittaa väestönkasvuun, joka tuntuu vähintäänkin halpahintaiselta.

Asiantuntijavallasta eroon pääsy tuottaa Lenkilläkin vaikeuksia, joskus saa artikkeleja lukiessaan kuvan tavattomasta, mitä erilaisimpia ammatteja edustavasta kansankokouksesta, joka on välttämättä saatava toimivaksi, mikäli ylipäänsä mitään ongelmia mielitään ratkaista. Positiivista on tietysti tieteenalojen välisen kritiikin korostaminen ja itse alajaotuksen perusteiden romuttaminen. Kun parissakin kohdassa arvostellaan sisäisesti ristiriitaisia teorioita, olisi jossakin kohdassa tullut mainita, että keskenään ristiriitaisten tavoitteiden asettaminen saattaa ainakin ajatteluvaiheessa olla erinomaisen hedelmällistä. Sisäinen ristiriidattomuus on toki silti mitä tavoiteltavin päämäärä, johon jokaisen teorian tulee pyrkiä.

Selvyyden vuoksi sanottakoon vielä, että tässä olivatkin sitten kaikki tärkeät virheet, joita näistä artikkeleista ilman tieteellistä tutkimusta olen löytänyt. Artikkelit käsittelevät Suomessa toistaiseksi vain vähän käsiteltyjä aiheita, ja niiden lähdeluettelot ja alaviitteet antavat arvokasta johdatusta mannermaiseen ja myös anglosaksiseen keskusteluun. Erityisesti erikoistuneiden tieteiden edustajien (ja niitä toki on) luulisi mielenkiinnolla lukevan kaikki Lenkin artikkelit.

Hannu Laine

HANS LENK: MITÄ VARTEN VIELÄ FILOSOFIAA?

1. Väitteet filosofian tarpeettomuudesta

Yleisessä tietoisuudessa filosofia on käsitteenä menettänyt arvostustaan. Ja sama koskee myös tieteellistä maailmaa ja jopa monien filosofien omaa arvostelua.

Der Spiegel -lehden haastattelussa v. 1969 eräs saksalainen filosofian ”senioreista”, Karl Löwith, viittaa syvästi alistuneena filosofian kyseenalaiseen asemaan akateemisessa elämässä.[1] ”Koko tiedekuntaa nimitetään kyllä filosofiseksi, mutta filosofiaa ei oikeastaan ole enää olemassa.” 80 filosofian oppituolia Saksan liittotasavallassa on yksinkertaisesti naurettavan paljon. Filosofia on eristäytynyttä ja hedelmätöntä, koska se ei ota huomioon erityistieteiden tuloksia. ”Nykyisen ajattelun kaikki tuottavat virikkeet tulevat erityistieteistä eivätkä filosofiasta.”

Löwithin mukaan filosofian on pysäyttämättömän ja fatalistisesti yhä kiihtyvän teknistymisen ja tieteellisen erikoistumisen vuoksi luovuttava yrityksistä välittömästi vaikuttaa teknistyneeseen yhteiskuntaan. Filosofia ei voi saavuttaa niitä laajoja tietoja, joita vaikuttaminen edellyttää. Filosofia ei myöskään pysty täyttämään perinteistä ja sinänsä oikeutettua (legitim) tehtäväänsä, mittapuiden ja rajojen asettamista vastuullisuudelle.

Tähän ei ole olemassa mitään ylintä moraalista yksikköä. Löwithin mukaan filosofia sinänsä ei voi muuttaa maailmaa. Sillä voi olla ”hedelmällinen ja mielekäs merkitys” korkeintaan tieteenharjoittajien käsitteenmuodostuksen ja poliitikkojen kielenkäytön analyyttisenä kriitikkona.

Kielianalyyttinen kritiikki on ”eräänlainen jäähyväislaulu metafysiikalle”. Päättyykö siis länsimaisen hengen korkea lento alistumiseen? Onko hämärä Minervan pöllön siipien päällä niin voimakas, ettei yölintu enää lainkaan pääse lentämään? Tyytyykö filosofia hymyilyttävään osaansa yhteiskunnan reunalla - hovinarriksi, jota vallanpitäjät voivat vaaratta ylläpitää? (Vieläpä narriksi, jonka vaikutusvalta päätöksiin ei läheskään vastaa feodaaliajan hovinarrien vaikutusvaltaa.)

Eräs saksalainen filosofi oli kutsuttu amerikkalaiseen pankkiirikokoukseen. Hän tunsi olevansa väärässä paikassa taseiden ja pörssien sekamelskan keskellä. Kun hän kysyi läsnäolonsa tarkoitusta, hänelle kuuluu vastatun: ”Olette täällä vain arvoja edustamassa” (You are here for representing the values). Onko siis filosofi suoritusyhteiskunnan hyödytön loistokoriste, kansantuotteen halveksija, sopiva vain edustustehtäviin, klassisten sivistyspyrkimysten teeskentelevään esille tuontiin ideologisessa tarkoituksessa tai juhlatilaisuuksien kohottamiseen?

Muinoin filosofia oli tieteiden kuningatar, sittemmin siitä ovat irtautuneet ensin matematiikan ja luonnontieteiden, sitten humanististen ja yhteiskuntatieteiden alat. Nyt näyttävät myös logiikka ja tieteenteoria olevan erkanemassa filosofiasta. Joka jäljelle jää, tuskin kestää seuraavaa älyllistä ja rahallista perikatoa. Fyysikot halveksivat: ”filosofia on erityisesti sitä varten keksityn oppisanaston systemaattista väärinkäyttöä”.

Mitä varten filosofiaa vielä tarvitaan? Seuraavassa esitetään vastaukseksi tähän kysymykseen kuusi teesiä. Ne osoittavat filosofialla olevan juuri nykyaikana tärkeitä tehtäviä. Muutamat näistä teeseistä luonnehtivat niitä edellytyksiä ja filosofointityylin muutoksia, joilla näihin tehtäviin voidaan käydä käsiksi. Lopuksi esitetään ohjelmallinen vetoomus tämän filosofian perustehtävän institutionalisoimiseksi.

2. Sosiologia filosofian korvikkeena

Filosofian sijasta sosiologia elää tänään älyllistä nousukautta. Julkista ja yliopistollista keskustelua sävyttävät yhteiskunnalliset kysymykset, sosiaalisten normien ja yhteiskunnallisen relevanssin ongelmat. Eikö ns. kriittisen teorian edustama sosiologia ole ottanut itselleen filosofian perustehtävät? Kun sosiologia ja politiikan tutkimus käsitetään normatiivisiin päätöksiin liittyviksi tieteenaloiksi, eikö tämä korvaa filosofiaa yhdellä sen omimmista alueista, käytännöllisen järjen alueella?

Myös ideologiakritiikkiä vaaditaan kuuluvaksi kokonaan sosiologiaan. Tosin empiirissosiologisilla näkökohdilla voi tunnetusti olla paljastavaa vaikutusta; ne voivat nostaa näkyviin huomaamattomia tai piileviä mekanismeja tai seurauksia. Ajateltakoon vain yrityksen epävirallisten ryhmien löytämistä, mikä toi esiin kätkettyjä valtarakenteita julkisen ja virallisen organisaation takaa. Mutta tällainen satunnainen paljastava vaikutus ei riitä laajojen ideologioiden systemaattiseen kritiikkiin. Sosiologia ei ole ”loppuunvietyä (abgeklärte) valistusta”, niin kuin eräs sosiologi on asian ilmaissut.[2] Se tarjoaa vain välttämättömät edellytykset, antaa materiaalin käyttöön osittaiselle vapautumiselle ideologisuudesta (sanaa ideologia käytetään saksalaisessa keskustelussa poikkeuksetta pejoratiivisessa, ”vääristyneen tietoisuuden” tms. merkityksessä). Metodinen ideologiakritiikki voi olla vain filosofista kritiikkiä - tosin yhteistyötä kaikkien käyttäytymistieteiden kanssa vaaditaan. Sen on kehitettävä järjestelmällisesti kriteereitä normijärjestelmien, uskomusten, ideologisten pönkitysargumenttien ja ns. itsestäänselvyyksien kritiikkiin. Mutta yhtenäistä ideologiakritiikin metodia ei ole vielä olemassa.

Ns. ”kriittinen sosiologia” pyrkii tosin pääsemään lainalaisuuksien tuntemistavoitteen yli ja itse käsittämään, paljastamaan ja kritikoimaan ”ideologisesti syvälle jäätyneitä mutta periaatteessa muutettavissa olevia riippuvuussuhteita”. Tällöin päämääränä on herättää kriittistä itsetutkiskelua subjektin irrottamiseksi riippuvuudesta pyhitettyihin mahteihin (hypostatisierte Gewalten), vapauttamiseksi täysivaltaisuuteen (Emanzipation zur Mündigkeit). Tämän tiedonintressin on Jürgen Habermasin mukaan[3] yhteinen kriittiselle tieteelle ja filosofialle.

Filosofia kätkee kuitenkin Habermasin mukaan tämän vapauttavan intressinsä niin kauan kuin se objektivistiseen tapaan tavoittelee intressitöntä tietoa. Itsetutkiskelussa ”tieto ja intressi” (päämäärä) ovat yhtä.

Tässä jääköön tarkemmin tutkimatta, miksi vapauttavalle intressille ei voida antaa mitään erityistä, teknisistä ja käytännöllisistä intresseistä poikkeavaa tieteen metodologiaa.[4] Tiedon muotojen paloittelu tekniseen, käytännölliseen ja kriittiseen rajoittaa vastaavien alojen välistä kritiikkiä. Tällöin ei esimerkiksi kriittisen spekulaation perustana olevia teoreettisia (sanaa teoreettinen käytetään tässä lähinnä empiirisyyden synonyyminä) lauseita tarvitse lainkaan asettaa alttiiksi illuusioita tuhoavalle yksittäiskontrollille todellisuutta vastaan. Jos tiedon lajit sidotaan näin ahtaasti ja muka yksiselitteisesti yhteen ainoaan tunnusomaiseen intressiin, voidaan ”tieteellisiksi” helposti legitimoida melkein mitä tahansa yhteiskuntautooppisia toivekuvia ja strategioita.

Ideologinen vääristely (Trick) on kaksinainen. Ensinnä tieteen käsite määritellään niin laajasti, että myös arvottavat, määräävät ja suosittelevat (lyhyesti: normatiiviset) lauseet luetaan tieteeseen. Näiden normatiivisten lauseiden legitimointi tieteelliseksi ja varustaminen tieteellisyyden auktoriteetilla lienee ideologisena taustana tälle merkitysmuutokselle tavanomaiseen käsitykseen ”tieteestä” verrattuna. Yleisen tieteeseen uskomisen aikakaudella tämä takaa paremman menestyksen kuin mikä tahansa legitimointiyritys ”filosofisuuden” varjolla. On ironista, että koulukunta, joka kritikoi ”skientististä” suhtautumistapaa, tässä suhteessa käyttää itse tätä lähetystehtävän tavoin hyväkseen.

Toiseksi kriittisen yhteiskuntatieteilijän ei enää tarvitse vaivalloisesti luoda yhteyttä teoreettisten lauseiden ja käytännöllis-normatiivisten lauseiden välillä: tämän sillan takaa määritelmänomaisesti etukäteispolitisointi. Määritelmätemppu näyttää ratkaisulta ongelmaan. Tämä on sitä merkittävämpää ”kriittiselle teorialle”, koska se ei ole kyennyt – kuten Hans Albert on osoittanut[8] – edes viitteenomaisesti pääsemään lähemmäksi teorian ja käytännön suhteiden ongelman ratkaisua. Hermeneuttisesti sävyttynyt uusmarxismi osoittautuu käytännölle vieraaksi uusidealismiksi.

Tämä ei sano mitään vapautumispyrkimyksiä vastaan eikä myöskään niitä monia sosiologisia teesejä vastaan, jotka koskevat mm. varhaisvaikutusta sekä rituaalista opposition rauhoittamista kaiken nielaisevassa pluralistis-vapaudellisessa yhteiskuntajärjestelmässä. Haluan vain viitata yhteen esiin nousevaan vakavaan moraaliseen ongelmaan. Voidaanko nykyisten ihmisten moraalisesti kunnioitettavina pidettäviä persoonallisuuksia irrottaa heihin sidoksissa olevista ja nykyisin ”vapaaehtoisesti” seuratuista arvosuuntauksista, vaikka nämä olisikin sisäistetty varhaisen manipuloinnin seurauksena? Tähän ongelmaan en voi tässä lähemmin puuttua. Huomautan vain, että ns. ”kriittinen teoria” on filosofinen ohjelma - silläkin, missä se pukeutuu sosiologiaksi. Itsetutkiskelu on perinteinen filosofinen käsite, moraaliset ongelmat myös filosofisia ongelmia. Pelkkä nimilappu ”filosofinen” ei kuitenkaan tällöin ole erityisen tärkeä.

Tämä ei myöskään kiistä sitä, että filosofiset lähestymistavat on yhdistettävä yhteiskunnallisiin ja poliittisiin ongelmiin. Ratkaisevaa on, että tätä yhteyttä ei voida taata määritelmin ja tautologioin, vaan yhteyttä on tutkittava yksityiskohtaisen teorianmuodostuksen avulla. Tällaiset eriytyneet analyysit kuuluvat sekä ideologisten ja sosiologisten järjestelmien sosiologiaan, filosofiseen ideologiakritiikkiin että myös yleiseen käyttäytymistieteelliseen yhdistämiskriteereitä koskevaan perusmetodologiaan.

Teesi 1 voidaan nyt muotoilla seuraavasti: ”Yhteiskuntatiede voi täyttää filosofian tehtäviä vain silloin kun se verhoaa yhteiskuntafilosofian sosiologiaksi. Tämä tapahtuu kuitenkin pönkittämällä ideologisesti normatiivisia teorioita 'tieteellisiksi' lauseiksi ja tautologisoimalla teorian ja käytännön silta. Tämä suhteellisen merkityksetön filosofian nimikkeen muutos ei kerro mitään filosofisten ongelmien, analyysien ja rakennelmien relevanssista esim. ideologiakritiikille.”

3. Arvot ja normit

Teorian ja käytännön, asiaväitteiden ja toimintaohjeiden, tieteen ja etiikan välistä yhteyttä ei siis voida aikaansaada pelkän loogisen johtamisen tietä. Tämän välimatkan ylittämiseen tarvitaan tiettyjä siltaperiaatteita (Albert).[10] Yhteiskuntasuunnittelulle ja teknologisille, poliittisille ym. kehittämisohjelmille tällaiset siltaperiaatteet ovat ratkaisevan tärkeitä. Ongelmana on löytää utooppis-epärealististen normiesitysten tai suunnitelmien sekä vain tekniseen ja hallinnolliseen toimivuuteen suuntautuvan teknokraattisen perustelun välille kriittinen, inhimillisesti vastuullinen ja toteuttamiskelpoinen keskitie.

Vain yhteiskunnallisesti toimivat suunnitelmat voivat vaikuttaa yhteiskuntaan. Eettiset ja oikeudelliset normit eivät saa olla ristiriidassa vahvasti vakiintuneiden empiirisen tieteen tulosten ja lainalaisuuksien kanssa.[11] Esimerkiksi oikeudellinen pakko yksiavioisuuteen menettää ehdottoman moraalisen perusteltavuutensa moniavioisten kulttuurin lukumääräisen enemmistön vuoksi. Samoin voidaan kritikoida sellaisia sääntöjä, jotka todistettavasti tukeutuvat fiktioihin; siksi kaikki moraalinen ja oikeudellinen rotusyrjintä on tuomittavaa. Sitä ei voida oikeuttaa viittaamalla tietyn rodun biologiseen tai yhteiskunnalliseen vähempiarvoisuuteen. Itse Kantin kategorinen imperatiivi - toimi siten, että toimintaperiaatteesi voisi tulla yleiseksi luonnonlaiksi[12] - on eräs tällainen siltaperiaate. Sillä kysymys siitä, mitkä säännöt voivat päteä yleisinä luonnonlakeina, vaatii loogisten ym. tutkimusten ohella myös empiirisiä tutkimuksia. Moraalifilosofien keskeinen tehtävä on muotoilla uusia tällaisia siltaperiaatteita.

Filosofian tehtävänä ei ole vain tutkia olemis- ja pitämislauseiden yhdistämiskriteereitä. Itse arvot ja normit ovat aina olleet filosofisen analyysin kohteena. Tänään tämä problematiikka on tullut entistä tärkeämmäksi. Teknologit, yhteiskuntasuunnittelijat ja futurologit tunnustavat entistä selvemmin, että pitkän tähtäyksen suunnittelustrategiat riippuvat arvoratkaisuista, joita ei voida välttää jättämällä ne enemmän tai vähemmän tahallisesti rationaalisen väittelyn tavoittamattomiin. Erityisesti yhä välttämättömämmäksi tulevassa monimutkaisten (teknologisten ja yhteiskunnallisten) systeemien ennakkosuunnittelussa on entistä vaikeampaa erottaa toisistaan pelkästään havainnoiva ja kuvaileva ennakointi sekä normatiiviset strategiset ratkaisut. Tutkimukset teknologisesta ennakoinnista ovat osoittaneet, että systeemien yhteydessä ns. normatiivinen ennakointi (”normative forecasting”) laajenee jatkuvasti ja tulee kiertämättömäksi.[13]

Laajakantoisen suunnittelun aikakaudella voidaan ohjenuorana erilaisten mahdollisten tulevaisuuskehitysten välillä käyttää vain arvostuksia. Onko sallittua turvautua pitkän tähtäyksen strategisissa ratkaisuissa seuraavia vuosikymmeniä varten yksin tänään vallitseviin päämääriin ja arvoihin? Aikaisempi kaupunkisuunnittelu voi osoittaa esimerkkejä tällaisen normatiivisen nykyisyyteen tarrautumisen seurauksista. Oikeastaan tarvittaisiin ennakointia ja kriittis-strategista suunnittelua tulevista yhteiskunnallisista arvoista, normeista ja ohjenuorista. Mutta onko tällainen toteutettavissa? Eikö mikä tahansa normisuunnittelu ole sidoksissa tämän päivän käsityksiin arvoista ja päämääristä? Eikö ole mahdotonta sanoa mitään muuttuvista tulevista arvokäsityksistä?

Myös tekniset ja yhteiskunnalliset muutokset vaikuttavat yhteiskunnallisiin tarpeisiin ja arvoteorioihin toistaiseksi lähes arvaamattomilla tavoilla. Lisäksi vaikuttavat lopulta myös sellaiset yhteiskunnalliset tekijät kuten mielipidetiedustelujen itsensä toteuttavat ja tuhoavat ennusteet[14] tuleviin arvosuuntauksiin. Uskonnolliset, moraalifilosofiset ja -sosiologiset tutkimukset voivat myös vaikuttaa ennakoimattomalla tavalla tuleviin arvojärjestelmiin.

Näiden ylipääsemättömiltä näyttävien vaikeuksien vuoksi tulevaisuuden normien pohdiskelu on ilman muuta pulmallista. Välttämättömiä, kauaksi tulevaisuuteen vaikuttavia vastuullisia ratkaisuja ei voida tehdä nykyisten tavanomaisten (esimerkiksi sovinnaisen nationalististen) arvokäsitysten pohjalta. Mutta yhtä vähän voidaan arvojärjestelmät jättää satunnaisen kehityksen ja nykyisten sääntöjen tehokkaan säilymisen varaan. Jos ihmiskunta aikoo elää ihmisarvoisesti, niin se ei voi enää laiminlyödä myöskään arvoteorioita ja normatiivisia suuntaviivoja muuten kehittyneestä suunnitteluvalmiudestaan.

Jopa monet ammattiteknologit valittavat nykyisten ongelmien liian teknologista käsittelyä,[15] sitä että pelkkä tekninen tai hallinnollinen kelpoisuus määrää yhteiskunnallisista ratkaisuista. Teknologit itse kritikoivat siis teknokratiaa - ja paradoksaalista kyllä usein teknokraattisin perustein. He vaativat sellaisia uusia normi- ja arvojärjestelmiä, jotka sopisivat tulevaisuuden monin tavoin yhteen kietoutuneeseen, koko maailman kattavaan yhteiskuntaan.

Niinpä lisääntyvät vaarat esimerkiksi ekologista tasapainoa kohtaan koko maapallollamme eivätkä vain alueellisesti. Ilman ja veden saastuminen syntyvät ensin alueellisesti, radioaktiivisen saasteen vaara on jo nyt globaalinen. Maapalloyhteiskunnan tulee nopeasti kasvavien poliittisten vaikutusten toisiinsa kietoutuneisuuden vuoksi harjoittaa maailmanlaajuista sisäpolitiikkaa ja vakiinnuttaa planeetanlaajuisia moraalikäsityksiä.

Tähänastiset perityt moraaliset reaktiomme ovat aivan liiaksi peräisin välittömän näkökontaktin - osaksi heimohistoriallisesta, osaksi ryhmädynaamisesta - yhteydestä. Kuinka voimakkaasti lajinsisäiset tappamisen esteet ja niihin liittyvät moraalikäsitykset ovat rajoittuneet ahtaaseen näköpiiriin, on käynyt selväksi viime kuukausina. Julkinen moraali kauhistui paljon pahemmin eräiden amerikkalaisten joukkojen lähituliaseilla aiheuttamista siviiliväestön joukkomurhista kuin vuosikausia kestäneestä mutta etäältä tapahtuneesta pommituksesta. Moraalisten normien tehtävä on entistä kipeämpi ja laajakantoisempi totaalisten hävitysaseiden ja kauko-ohjusten sekä teknisten kaukovaikutusten aikakaudella kuin pienessä heimoryhmässä tai edes siinä kansallisyhteiskunnassa, josta ei vielä ole päästy eroon.

Tällaisten maailmanlaajuisten normien sekä niihin tarvittavien arvokäsitysten muotoilu ja tutkimus ovat filosofian legitiimejä tehtäviä. Erittäin tärkeätä on arvo- ja normikäsitteiden itsensä analyysi. Filosofin on analysoitava oman ja vieraiden kulttuurien yhteiskunnallisesti vakiintuneita moraaleja. Hänen tulisi vertailla niitä kriittisesti toisiin malleihin sekä arvostella niitä em. siltaperiaatteiden valossa. Tämän lisäksi hänen olisi rakennettava ja esitettävä (ei määrättävä) erilaisia normijärjestelmien malleja. Useita malleja voitaisiin ja tulisi tutkia rinnakkain: ovatko ne kulloiseenkin kulttuuriin soveliaita, ovatko ne toteutettavissa, sopivatko ne yleistämiseen maailmanlaajuiseksi moraaliksi, kestävätkö ne testin suhteessa tähänastisiin moraaliperiaatteisiin, ovatko ne yhdistettävissä toisten kulttuurien moraalien kanssa jne. Tällainen kriittisesti eettisiä ja myös metaeettisiä[16] moraaliohjelmia vertaileva moraalifilosofia voisi tehdä arvokasta valmistelutyötä tulevan globaalisen moraalin luomista varten. Sama koskee oikeusfilosofisia perusohjelmia.

Nämä hahmotellut moraali- ja oikeusfilosofian tehtävät ovat liian tärkeitä ihmiskunnan nykyisyydelle ja tulevaisuudelle, jotta filosofit voisivat vetäytyä niistä vaikka ja juuri siksi, että he eivät tiedä mitään patenttiratkaisuja näihin. Vetäytyminen alistuvasti syrjään tärkeiden ongelmien tieltä merkitsisi pään panemista pensaaseen (Vogel-Strauss-Strategie), mikä ei ole hyödyllistä eikä välttämätöntä.

Tällainen filosofin syrjäänvetäytyminen olisi jopa vastuutonta. Juuri tällöin hän uhraisi kritiikittä moraalis-käytännöllisen keskustelun ja arvostelun pelkille hallinnollisille tai teknisille asiantuntijain päätöksille.[17] Tätä kautta hän epäsuorasti tukisi muuten valittamaansa ja kritikoimaansa teknokratiaa. Tai hän jättäisi kentän avoimeksi useimmiten sivutoimisesti filosofoivien suunnittelijain ja teknologien harrastelijamaisille olemusfilosofisille tulkinnoille.

Teesi 2 kuuluu siten: ”Siltaperiaatteiden muotoilu ja analyysi teoreettisten tietojen ja normatiivisten toimintaperiaatteiden välille on keskeinen filosofian tehtävä. Arvojärjestelmien tutkimukseen ja maailmanlaajuisten moraalimallien sekä vaadittujen ratkaisujen mittapuiden rakentamiseen laajoja strategisia suunnitelmia varten on filosofien kriittisesti osallistuttava, elleivät he halua itse epäsuorasti edistää teknokratiaa.”

4. Eristäytymisen vaarat

Yksi asia on selvää: filosofi ei enää voi kehittää arvo- ja normifilosofiaa puhtaan järjen eristäytyneisyydessä. Hänen on otettava huomioon kulttuuriantropologisen,[18] syvyyspsykologisen,[19] ryhmädynamiikan, instituutiososiologian ja kansantieteellisen (vertailevaan käyttäytymistieteeseen perustuvan) tutkimuksen tulokset sekä juristiset tiedot ja teknologinen tietämys.

Äärinäkemys, jonka mukaan filosofiset tiedot ovat puhtaasti teoreettisia, riippumattomia kaikesta käytännön elämästä, on osoittautunut kestämättömäksi.[20] Teesi ihmisestä puhtaana järkiolentona on ideologinen. Puhdas, kokemuksesta riippumaton järki sekä myös yhtä apriorinen käytännöllinen järki ovat tyhjiä fiktioita, jotka ovat aivan liian kauan pitäneet filosofeja narrinaan. Puhdas järki ei ole mikään todellinen kyky, vaan se on korkeintaan regulatiivinen, ohjaava idea.

Ideologiakritiikki, tutkimuksen ja tiedonsosiologia, sosiaalipsykologia ja myös tieteenteorian arvovapauskeskustelu ovat yhdessä päätyneet seuraavaan tulokseen: motiivit, edut, arvostukset, kaunat, ideologiat sekä yhteiskunnallinen ja kielellinen viitekehitys vaikuttavat tieteellisiin rakennelmiin ja ratkaisuihin. Tämä pätee erityisesti siellä, missä kohteena ovat arvoanalyysit, normirakennelmat ja kriteerikeskustelu. Jopa ns. arvovapausteesin puoltajat, jotka eivät salli tieteen teorioiden objektikielessä esitettäviä arvostuksia tai määräyksiä, tunnustavat tämän ns. arvoperustan teorioiden synnyssä, perustavissa käsitteitä koskevissa ratkaisuissa ja metateoreettisessa arvostelussa. ”Tiede on kaikenlaisten ratkaisujen ja arvostelmien läpitunkemaa” (Albert).[21]

Perinteinen arvovapauskiista supistuu väittelyksi metodologisesta säännöstä. Se jäykkäniskaisuus, jolla tätä kiistaa on käyty, on todisteena siitä miten ideologiset taustatekijät ovat sitä yhä uudelleen lämmittäneet. Em. ideologia ihmisestä puhtaana järkiolentona sekä aikaisemmin mainittu normatiivisten lauseiden ideologinen pönkittäminen ”tieteellisiksi” ovat olleet keskeisessä asemassa.

Arvovapausperiaatetta ei tule enää tulkita väärin vaatimukseksi täysin arvostuksista vapaasta tieteestä, saati sitten sen oikeuttamiseksi, että tiedemiehet voivat tuntea itsensä vapaiksi kaikesta vastuusta tutkimuksen seurauksista. Kun napalmin – tuon bensiinin, alumiinisulfaatin, öljy- ja petrolikaasujen kauhean yhdistelmän – keksijälle Fieserille esitettiin kuvia napalmin polttamista uhreista, hän arvosteli tehtäväänsä puhtaasti tieteellisenä kehitystyönä, josta hän ei kanna mitään vastuuta ja mihin hän milloin tahansa voisi ryhtyä uudelleen. Tässä suhteessa on selvää, että teesi täysin riippumattomasta tutkimuksesta tarjoaa itsesuojeluideologian tieteen norsunluutorneille. Sama pätee myös filosofisiin teorioihin. Tosin niiden vaikutukset koskevat pitkää aikaväliä ja ovat tuskin identifioitavissa, vaikka poikkeuksiakin on kuten uusmarxismi.

Yleisesti esitetään myös toinen itsesuojelumekanismi: tiedon jakaminen toisistaan riippumattomiin alueisiin, olivatpa nämä kokemustieteellisiä tai filosofisia. Mainitusta tiedon ja järjen ”todellisesta” sidonnaisuudesta seuraa suoraan järjen pirstomattomuus, filosofian problematiikan periaatteellinen erottamattomuus empiiris-tieteellisestä teoriasta. Nykyiselle tutkimukselle myös perinteiset tieteenalajaot ovat mielettömiä, sillä ne ovat osoittautuneet tiedon kahleiksi.

Kiintoisimmat ja hedelmällisimmät ongelmat ovat aina filosofian ja erityistieteiden taitekohdissa ja osaksi tuskin vielä erotettavissa olevilla empiiristen erityistieteiden rajamailla. Ilman Einsteinin tutustumista Machin luonnonfilosofiaan suhteellisuusteoria tuskin olisi syntynyt. Yritykset irrottaa täysin filosofiset ongelmat erityistieteiden keskustelusta ovat ideologisesti motivoituja; se joka pirstoo tiedon kauniisti ja siististi olemukseltaan erilaisiin, ei-päällekkäisiin alueisiin, yrittää useimmiten rakentaa patoja raja-alueiden lukuisia, osaksi tuntemattomia ongelmia vastaan. Koska filosofi ei voi nähdä kaikkia perspektiivejä ongelmiinsa, ei tunne kaikkia sille relevantteja kokemustieteiden tuloksia, hän mielellään aitaa itselleen henkisen puutarhan ja ponnistelee estääkseen jokaisen villiytyneen tunkeilijan pääsyn sinne ja pitääkseen kaikki rikkaruohot loitolla. Hän pystyttää itse sirpalepuutarhaa, hän vangitsee itsensä puutarhakääpiön mielialallaan.

Saksalaiset filosofit ovat aivan liian kauan viljelleet vastenmielisyyttään matemaattisten luonnontieteiden ajattelutapaa vastaan viittaamalla filosofian ja henkitieteiden täydelliseen metodiseen erilaisuuteen. Metodologisen tietämättömyyden peittelyä ja puolustusta varten on rakennettu ja aidattu Eedenin puutarha. Aidatut puutarhat ovat mukavampia kuin metodiväittelyn avoin kenttä.

Pätevyyden rajoittamis- ja turvaamistoimet, jakelu- ja lokerointi-ideologiat, muistuttavat aivan liian paljon käyttäytymistutkimuksesta tuttua rautakalojen alueellista käyttäytymistä. Jopa uhkaavan vaikutuksen tekeminen tunkeilijoita kohtaan on tutkijoille tuttua. Myös filosofit viljelevät aivan liiaksi omia ammatti-ideologioitaan. Tai käyttäen uuden yhteiskunnallisen relevanssin puhetapaa voidaan sanoa: tieteenala, jonka oikeastaan tulisi esiintyä kaikenlaista fakki-idiotismia vastaan, on taipuvainen omien fakki-idioottiensa tuottamiseen.

Kyllästyttävän tutut luokittelukiistat ovat hedelmättömiä. Sellaiset muka tieteellisessä keskustelussa kuultavat argumentit kuin ”tämä ei ole mikään filosofinen argumentti” tai ”hänhän ei ole mikään sosiologi” olisi kerta kaikkiaan osoitettava siksi, mitä ne ovat: konservatiivisia ja ennakkoluuloisia kahlintayrityksiä riskivalmiita uudistajia, uhkaavalta näyttäviä muutoksia ja kritiikkiä kohtaan. Asiantuntijat ovat sitä paitsi aina vihaisia, kun maallikko keksii jotakin (toisen alan asiantuntija on myös maallikko minun alallani).

Kaikki nämä suojaamismekanismit estävät pääsemästä käsiksi tärkeisiin ja kiireellisiin tieteidenvälisiin ongelmiin. Ongelmat eivät jakaudu etukäteen platonistista olemusvaltakuntaa vastaaviin tieteenaloihin ja nimilapuilla varustettuihin säilytyspakkauksiin. Päinvastoin eri alojen teorioiden, lähestymistapojen ja testien kriittinen vastakkainasettelu on hedelmällistä. Kritiikin mahdollisimman suuri monipuolisuus lisää jo pelkistä yhdistettävyyssyistä todennäköisyyttä paremman ratkaisun löytämiseen. Jopa vaihtoehtojen esittäminen samoilla ongelma-alueilla, teoreettinen pluralismi (Feyerabend),[22] on suositeltavaa.

Tiede ja filosofia ovat hedelmällisimpiä suuntautuessaan itse ongelmiin. Tieteellisten ja filosofisten sarkojen rajalinjat asettavat erityisesti perustutkimuksessa rajoituksia rationaaliselle kritiikille ja siten tiedon kasvulle: paloittelustrategiat ovat immunisointistrategioita (Albert).[23] Ratkaisevaa on, ettei mitään aluetta kahlita periaatteellisesti toisten tieteenalojen kritiikiltä.

Perinteisen historiallisesti tutkivan filosofin sisäinen emigraatio ei siis voi turvautua argumenttiin, että ei enää voida hallita ongelmia ja tieteen tuloksia, joten on tyydyttävä ylhäisesti niiden muokkaukseen ja arvosteluun. Rohkeuden täyttää aukkoja tulee tänään olla tunnusomaista erityistieteilijällekin etenkin hämärillä tieteiden raja-alueilla. Filosofi ja erityistieteilijä joutuvat molemmat pulaan jatkuvan ylittämättömäksi paisuvan ammattikirjallisuuden sekä oman luovan ja tutkivan toiminnan välissä - puhumattakaan yhtä tärkeistä opetustehtävistä ja akateemisen hallinnon ajankulusta.

Filosofi ei voi vetäytyäkseen turvautua siis aukkoargumenttiin.

Teesi 3 kuuluu siis: Filosofisia ongelmia ei voida enää käsitellä ylhäisessä yksinäisyydessä erillään tieteellisestä tiedosta eikä periaatteessa myöskään irrallaan elämän käytännöstä. Teesi puhtaasta, todellisista edellytyksistä erillisestä järjestä ja filosofiasta tämän järjen tutkimuksena ovat osoittautuneet harhakuviksi. Myös tieteellinen tieto on riippuvainen ratkaisuista ja arvostuksista, jotka tarvitsevat filosofista analyysia. Ei ole - varsinkaan perustutkimuksessa - mitään tiedon lokerointia etukäteen lukkoonlyötyihin ongelma-alueisiin. Ongelmakeskeisessä, lokeroimattomassa perustutkimuksessa ja tieteenteoreettisessa kriteerikeskustelussa filosofialla on välttämätön osansa.

5. Erikoistumisen kritiikkiä

Kaikki tämä johtaa päätelmään: jokaisen filosofiaa tutkivan tulee olla opiskellut myös positiivistieteellisiä aineita, vähintään yhtä pääaineena. Vielä hedelmällisempää on, jos hän tekee tieteellistä työtä filosofian lähialoilla. Tämä ei ole tarpeellista vain olemassaoloperusteista käsin: filosofia on ja pysyy ”leivättömänä taiteena”, vaikka se ruokkiikin vakinaiset filosofian opettajat — mutta vain juuri heidät.

Simon Moser katsoo, että ihanteellisen tekniikanfilosofin tulee olla tuottava filosofinen ajattelija ja toimiva insinööri.[24] Tekniikanfilosofi Dessauer oli samanaikaisesti filosofinen ajattelija sekä toimiva tutkijainsinööri. Hän osallistui ensimmäisen lääketieteen fysikaalisten perusteiden, myöhemmin radiologian ja biofysiikan oppituolin haltijana itse ratkaisevalla tavalla röntgenkinematografian laitteiden ja menetelmien kehittämiseen. Tämä ilmeisen ihanteellinen yhdistelmä ei kuitenkaan estänyt Dessaueria tulkitsemasta tekniikan ilmiöitä olemusfilosofisesti ja kristillis-uskonnollisesti. Hän määrittelee tekniikan ”todelliseksi olemiseksi, joka on syntynyt ideoista lopullisen luonnossa olevien olioiden (Bestände) muovaamisen kautta”.[25] Ilmauksen ”ideoista” hän tulkitsee siten, että tuonpuoleisessa yksiselitteisesti ”ennalta määrättyjen ratkaisuhahmojen valtakunnassa” jumalallisen suunnitelman mukaisesti jokainen tekninen ratkaisu on jo ennalta annettu ja ongelmana on vain sen löytäminen.[26]

Tekninen kehitys ja jopa funktioiltaan yhtä hyvien, yhtä optimoivien vaihtoehtoratkaisujen suunnittelu kumoaa teesin. Toisaalta tämä tulkinta aliarvioi tekniseen keksintöön sisältyvää varsinaista luovaa ja spontaania rakennelmaa,[27] toisaalta Dessauer näkee teknisen vaikuttamisen jumalallisen luomissuunnitelman jatkamisena toisin keinoin (”edelleenluominen”).[28] Tekniikka on ihmisen kohtaamista jumalan kanssa.[29] Tämä käyttää ihmishenkeä luomisvälineenään. Moser on osoittanut, että tällöin tekniseen luomistapahtumaan siirretään filosofisesti jo sivuutettu platonis-skolastinen oppi ennalta määrätyistä hahmoista mahdollisuuksien alustalla.[30] Hän osoittaa myös, kuinka virheellinen analogia teknisen luomisen ja perinteisesti ymmärretyn jumalallisen tyhjästä luomisen välillä on.[31]

Tekniikan historiallisuuteen ei myöskään Dessauerin määritelmä ideoiden reaalisesta olemassaolosta lainkaan puutu.[32] Yhtä vähän käsitellään teknisten prosessien yhteiskunnallista määräytyneisyyttä ja välillisesti tarpeiden leimaamaa luonnetta. Tämä riippuvuus käy ilmi monimutkaisessa systeemianalyysissä yhä selvemmin.

Dessauerin tekniikan määritelmä ja teoria palvelevat insinöörikunnan aseman kohottamista käyttämällä apuna kristillisiä ja ajattomasti korkealentoisia motiiveita. Niin tärkeätä kuin perinteisessä sivistysyhteiskunnassamme teknisten ammattien yhteiskunnallinen kohentaminen onkin, Dessauerin tulkinta on ideologinen, vaikka (tai juuri siksi että) toimiva insinööri filosofoi.

Karl Steinbuch on valittanut, että erään tekniikkaa tekniikan aikakaudella käsittelevän kokoomateoksen kirjoittajista kukaan ei itse ole tuottanut teknistä keksintöä tai kehitelmää.[33] Tämä moite on aiheellinen. Toisena olemusfilosofisena virhetulkintana[34] tekniikasta voidaan mainita Martin Heideggerin näkemys tekniikasta ihmisen alkuperäisen itsesuojelupyrkimyksen ilmentymisen muotona.[35]

Dessauerin ideologisen virhetulkinnan yhteydessä on käynyt selväksi, että olisi yhtä suuri virhe antaa vain teknologian asiantuntijan puhua tekniikasta. Ammatti-itsekkäiden ja alalle erityisten silmälappujen käyttämisen vaara näköalan kaventamiseen on liian suuri, jotta sillä perusteella voitaisiin sallia tehtävän institutionaalisia ratkaisuja. ”Aate ikään kuin istuu nenällämme ja kaikkea mitä katsomme, näemme sen läpi.”[36] Wittgenstein tarkoittaa tällä vakiintuneen kielenkäytön ajattelullemme asettamaa vankilaa,[37] mutta tämä sopii yhtä hyvin alakohtaisiin rajoituksiinkin. Ideologiakritiikin alullepanija, Francis Bacon, lukisi kielelliset ansat ”torin idoleiksi”,[38] ammattikohtaiset silmälaput ”teatterin idoleiksi” — sen teatterin, jonka alan asiantuntijat järjestävät kongresseissaan ja väittelyissään. Filosofi voisikin ymmärtää yhdeksi oleelliseksi tehtäväkseen toimintaa vastapainona teatterin idoleille. Häntä on nimitetty yleisten asioiden erikoismieheksi. Yleisnäkemys silmälappujen yli ja ohi, hieman suurellisesti sanoen ”kokonaisuuteen”, on erityisen vaarallinen laiminlyötäväksi asiantuntijain ja erityisryhmien aikakaudella.

Filosofin ja aktiivisen erityisalan tutkijan personaaliunionikin antaa filosofille liian helposti asiantuntijan silmälaput. Tämä personaaliunioni ei ole vielä vastapaino ammatilliselle erikoistumiselle. Ja sekin on aivan liian harvinainen.

Suhteellisesti paras ratkaisu on tieteenalojen vastakkaisasettelu ja yhteistyö. Tätä varten on tietysti välttämätöntä, että filosofia laskeutuu alas snobistisen välimatkan korkeilta jalustoilta maailman, tieteen, ideologioiden, poliittisten keskustelujen, moraalien, normien, uskomusjärjestelmien ja suunnittelupäämäärien sekamelskaan. Filosofi on jo tarpeeksi kauan asustanut hengen ylhäisessä huvilakaupungissa ja kaivanut yksinomaan menneisyyden aarteita. Hänen ei tulisi näytellä hienompaa kuin Sokrates, joka meni torille ja haastoi keskusteluun ihmisiä ja asiantuntijoita eri aloilta.

Tähän ei riitä filosofian ilmestyminen nykyisille turhuuden markkinoille tv-kameran valonheittimessä. Siihen ei myöskään riitä paikan valtaaminen kirjallisena puheenaiheena. Ranskalainen kirjailijafilosofien traditio ja sen saama laaja julkinen vastakaiku on hyvinkin seuraamisen arvoinen saksalaisessa kulttuurikeskustelussa. Tämä on vieläkin kaukana todellisista yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti keskeisistä ongelmista kommentoidessaan sesongin tuoreimpia mahtipontisia esityksiä. Kuitenkin tämä kirjailijafilosofointikin on vain eräs mahdollisuus, jota muiden on täydennettävä.

Filosofin on myös nykyisin kannettava ratkaisevasti vastuutaan tulevalle ihmiskunnalle osallistumalla tulevaisuuden hahmotteluun. Suunnittelu-, päätöksenteko- ja sivistysinstituutioille tämä on osaltaan ratkaisevaa — ainakin kriittisenä vastapainona. Filosofia ei pysty tähän ainoastaan kritikoimalla ideologioita sekä arvostelemalla kriittisesti sosiologisia ja teknologisia tuloksia ja näihin nojaavia päämäärä- ja strategiaratkaisuja. Filosofian on itse muodostettava kriteerit tällaiselle arvostelulle. Arvosuuntauksia, yleispäteviä päämääriä ja toimintaperiaatteita käsittelevänä normatiivisena alana sen on esitettävä kriittistä arvostelua siinä missä yleisen tieteenteorian ja perusmetodologiankin.

Esimerkin tällaisesta tieteidenvälisestä yhteistyöstä tarjoaa v. 1969 ilmestynyt teos ”Values and the future — the impact of technological change on American values”.[39] Siinä on mukana filosofeja, sosiaalipsykologeja, taloustieteilijöitä, organisaatiotutkijoita, politiikan tutkijoita, arkkitehtejä, matemaatikkoja, juristeja, hallintotieteilijöitä — jopa yksi avaruuslentoteknologi.

Niin välttämätön kuin tieteidenvälinen opiskelu filosofille onkin, sekään ei riitä edes hänen omien filosofisten teorioidensa kehittämiselle. Edellä osoitettiin jo, miksi yhteiskunnallista käyttökelpoista moraalifilosofiaa ei voida harjoittaa ilman reaalitieteellistä tietoa. Kukaan ei voi yksin hallita kaikkien tähän välttämättömien em. toimintatieteiden tuloksia. Myös filosofisessa tutkimuksessa yksinäisten ajattelijain päivät ovat takanapäin. Yksin kirjoituspöytä ei enää riitä. Se ei varmaankaan kokonaan häviä. Jäännös yksinäisyyttä ja runsaasti vapautta näyttävät välttämättömiltä ”luovan kipinän” syttymiselle. Yksinäistä pohdiskelua on myös tässä suhteessa täydennettävä monipuolisella tieteidenvälisellä tiedolla, vastakkainasettelulla ja väittelyllä.

Aivan erityisesti tämä korostuu em. filosofian kielellisten sudenkuoppien, torin idolien, yhteydessä. On havaittu olemusfilosofisen näkemyksen ideoista ihanteellisesti olemassaolevina esineinä metafyysisesti heijastavan kielen, erityisesti indoeurooppalaisten kielten rakennetta.[40] Kieli on sekä huono johdattelija metafysiikkaan että johdattelija huonoon metafysiikkaan. Se on konservatiivinen johdattelija, joka asettaa silmälappuja ja tuottaa helposti sokeutta. Ei tosin ole selvitetty, voidaanko mennä niin pitkälle kuin väitteeseen, että logiikkammekin olisi toisenlainen, jos Aristoteles olisi puhunut kiinaa tai dakotaa.[41] Logiikan ydin, pelkkä positiivinen kohdemuuttujista riippumaton implikaatiologiikka, näyttää olevan riippumaton kielten rakenteesta.[42] Kuinka laajalle tämä ”kielestä riippumaton” alue ulottuu, voi filosofi selvittää vain yhteistyössä vertailevan kielentutkimuksen edustajien kanssa, jotka hallitsevat kieliä, jotka ovat rakenteeltaan kokonaan toisenlaisia.[43]

Filosofisen tutkimuksen edun nimissä täytyy siis nojatuolifilosofiaa täydentää rationaalisella vastakkaisasettelulla ja yhteistyöllä muiden aineiden kanssa. Myös filosofit tarvitsevat toisia aineita korjaamaan filosofiteatterinsa idoleita.

Teesi 4 tiivistää sanotun: Tieteidenvälinen yhteistyö ja väittely on tarpeellinen perusta filosofian ja monien erityisalojen keskustelulle. Filosofi voi antaa tähän osansa yleisyyden erikoistuntijana. Mutta myös filosofia tarvitsee kriittisiä vastapainoja toisilta aloilta (esim. kielitieteestä ja käyttäytymistieteistä). Aktiivinen filosofia ja kielentutkijan personaaliunioni on toivottava ja tarpeellinen, muttei riittävä estämään ammattikohtaisten silmälappujen muodostumista. Tieteidenvälinen keskustelu on tarpeellinen täydennys kirjoituspöytäfilosofialle.

6. Metafysiikan asema

Vastapainojen kehittäminen filosofisille silmälapuille on tärkeää erityisesti kun otetaan huomioon filosofisten perusohjelmien keskeinen osuus kulttuurihistoriallisesti hallitsevissa maailman tulkintatavoissa. Ei tarvinne laajemmin esitellä marxilaisen lähestymistavan historiallista merkitystä.

Vähemmän tunnettu esimerkki on seuraava: Platonin käsitys ruumiista ikuisen sielun katoavaisena hautana ja Descartesin tekemä jyrkkä ero ruumiin ja hengen välillä ovat aikaansaaneet sen, että sielu käsitetään ikään kuin pieneksi sytyttäväksi moottoriksi ruumiin sisässä. Paradoksaalista on, että vaikka sielu käsitetään aivan erilaiseksi yksiköksi, se kuitenkin toimisi ”mekanistisena” sysäävänä tekijänä. Raamatullisen lihan käsitteen teologisten virhetulkintojen edistämänä perinteinen vastakohtaisuus ruumiin ja sielun välillä on juurtunut kielemme sääntöihin niin vahvasti, että moderni sielun ja ruumiin ykseysteesikin on voitu muotoilla vain sisäisesti ristiriitaisesti.[44] Melkein kaikki viettiteoriat ja motiiviselitykset pohjautuvat vielä tänäänkin tälle ”mekanistiselle” käsitykselle sisäisistä liikkeelle panevista voimista. Voidaan vain aavistaa kuinka paljon kärsimystä tämä dualistinen teesi ja vuosituhansia vanha platonis-kristillinen ruumiillisuuden, erityisesti seksuaalisuuden, halveksunta on aikaansaanut. Tämän tradition seurausta on myös, että meiltä puuttuu yleinen filosofinen tulkinta tästä fyysisestä suorituksesta, erityisesti ruumiillisesta suorituksesta ja urheilusta.

Toisin kuin uuspositivismi 30 vuotta sitten kuvitteli, ei voida kumota kaikkea metafysiikkaa. Ei voida perustellusti luopua filosofisista peruskatsomuksista.

Metafyysiset perusteesit tai -suhtautumistavat, jotka eivät ole jo loogisesti keskenään ristiriitaisia, ovat kumottavissa vain toisten metafyysisten edellytysten perusteella. Tämä käy ilmi jo loogisen argumentoinnin analyysistä (Stegmüller).[45] Jokainen ehdottoman varma hylkääminen, jossa ei ole kysymys pelkästään loogisen ristiriidan osoittamisesta, edellyttää sisällöllisesti ehdottoman varmoja premissejä, ts. metafyysisiä edellytyksiä. Metafyysisten teorioiden empiirinen kritiikki on tosin mahdollista mutta aina hypoteettista, ei-lopullista.

Tervehditäänpä tätä asiantilaa tyydytyksellä tai ei, niin ei kuitenkaan voida sulkea pois joitakin taustalla vaikuttavia filosofisia näkemyksiä. Kulttuurihistoriallinen tarkastelu vahvistaa näiden vaikutusvoimaa. Ellei niitä kriittisesti kontrolloida, niiden vaikutus on pikemminkin turmiollinen. Filosofiaa tarvitaan sen itsensä korjaamiseen. Myös filosofiaa koskee Karl Krausin sanonta psykoanalyysistä: sekin on ”sairaus, jonka terapiana se pitää itseään” — tosin kysymyksessä on ikään kuin väistämätön, perinnöllinen sairaus ja siksi myös terapia, jota ilman on mahdoton selvitä.[45a]

Tätä kaikkea vastaa myös se, ettei ideologioitakaan voida kerralla poistaa ja että monilla ideologioilla on välttämättä orientoivaa ja vakiinnuttavaa yhteiskunnallista vaikutusta.

Suhteellisesti ennakkoluulottomin on se, joka tunnustaa itsellään olevan ennakkoluuloja, joka pyrkii löytämään ne mutta tietää, ettei hän koskaan voi täydellisesti onnistua tässä. Ideologioiden filosofinen korjaus ja kritiikki on siksi jatkuva, koskaan täyttymätön tehtävä, jatkuvaa valistustoimintaa muttei mikään päättynyt oppiaines.

Teesissä 5 sanotaan: Ristiriidaton metafysiikka on hylättävissä vain metafysiikan avulla. Filosofia ei voi ehdottomasti perustella itseään. Filosofisten perusedellytysten näkyviin saaminen ja kriittinen väittely niistä on välttämätön vastapaino filosofisten katsomusten piileviä vaikutuksia kohtaan, jotka tuovat mukanaan tuhoisia yhteiskunnallisia seurauksia. Filosofiaa tarvitaan sen itsensä ja ei täysin vältettävissä olevien ideologioiden korjaamiseen.

7. Perusteluista kritiikkiin

Vaikka filosofia ei voikaan hylätä itseään, se ei kuitenkaan myös voi antaa itselleen mitään ehdotonta rationaalista perustaa. Metafysiikka olisi absoluuttisesti perusteltavissa vain metafysiikan avulla. Sen itsepuolustusyritykset olisivat kehämäisiä ja siis virheellisiä.

Filosofioiden toive löytää viimeinen luotettava perusta, tiedon ylin yksikkö, josta kaikki filosofiset lauseet olisivat loogisesti johdettavissa, on kariutunut. Ehdottoman, epäilemättömän perustan vaatiminenkin on osoittautunut utooppiseksi.

Jos viimeistä perustelua etsivä filosofi haluaa välttää loogisen virheen — kuten kätketyn kehäpäätelmän tai turvautumisen yhä uusien perustelujen päättymättömään sarjaan — jäljelle jää vain yksi mahdollisuus. Hänen on yksinkertaisesti hyväksyttävä perimmäiseksi edellytykseksi jokin epäilemätön tieto tai ratkaisu.[46] Nämä voivat tosin antaa illuusion varmuudesta tai koskemattomuuden kilven dogmille. Nämä eivät kuitenkaan anna mitään rationaalista viimeistä ja turvallista perustaa. Järki ei voi Münchhausenin tavoin itseään hiuksista vetäen nousta epävarmuuden suosta lujalle perustalle. Descartesista lähtien länsimaista filosofiaa vallassaan pitänyt utooppinen vaatimus viimeisestä perustelusta on hylättävä.

Onko tällöin rationaalinen filosofia sinänsä hylättävä? Tästä ei ole takeita, mutta sitä ei myöskään tarvitse tehdä. Mutta kuinka rationaalinen filosofointi on tällöin mahdollista?

Rationaalisuuden ajatusta ei tarvitse yhdistää utooppiseen viimeisten perustelujen ihanteeseen. Muuten se itse olisi utooppinen. Rationaalisuuden ajatus voi toteutua myös — ja vasta — rationaalisen kritiikin metodisen idean yhteydessä, testauksen ja kritiikkiyritysten kestämisen kautta. Tämän on osoittanut Popperin tieteenteoriaan liittyen[47] rationaalinen kritisismi — jota useimmiten kutsutaan harhaanjohtavasti[48] kriittiseksi rationalismiksi.

Teoriat luovan hengen vapaina tuotteina asetetaan mahdollisimman purevalle rationaaliselle kritiikille alttiiksi. Empiirisiä teorioita voidaan loogisen kritiikin ohella arvostella myös standardisoitujen kokeiden ja tieteenteoreettisen keskustelun avulla (tällöin ovat myös havainnointilauseet alttiina kritiikille teorioiden valossa). Kritisismin ohjelma ei ole naiivin empiristinen, eikä siihen sisälly dogmaattista naiivia falsifikationismia, joka tekisi havaintolauseista erehtymättömiä ko. teorioiden hylkäämisperusteita (Lakatos).[49] Ei-empiiristen teorioiden tai normatiivisten lauseiden suhteen on mahdollista vain käyttää kritiikissä metodologista tai filosofista kriteerikeskustelua. Niin kauan kuin lausejärjestelmät kestävät nämä kriittiset kumousyritykset tai kriteerikeskustelun, niitä voidaan pitää toistaiseksi testin kestäneinä. Oikeuttamista ei aikaansaada enää viimeisten perustelujen tietä vaan ajan mukana tapahtuvan testin kestokyvyn osoittamisen kautta.

Mikään yksikkö — lukuun ottamatta kritiikin instrumentteina käytettäviä logiikan ydinsääntöjä[50] — ei tällöin periaatteessa jää rauhaan kritiikiltä. Yhdessä väittelyssä edellytetty periaate voidaan toisessa väittelyssä saattaa kritiikin kohteeksi. Ei vaadita mitään periaatteessa epäilemätöntä kiinnekohtaa, ei mitään horjumatonta perustaa.

Tätä tietä filosofia lähestyy eksaktien tieteiden luonnostelevaa, koettelevaa ja kontrolloivaa ajattelutapaa. Se saavuttaa myös uuden vapauden luovaan teorioiden esittämiseen. Avoimena yhteistyölle tieteiden kanssa, avoimena vaihtoehdoille, pluralistiselle mallien kontrollille, filosofiasta tulee käytännönläheistä, konstruktiivista ja tulevaisuuteen suuntautuvaa. Tehtävänsä tieteidenvälisenä vastapainona[51] filosofia voi myös tällöin täyttää paljon hedelmällisemmin kuin perusteluvaatimuksen pakkopaidassa. Rationaaliseen ajatteluun sitoutuneen filosofin ei siis tarvitse antaa periksi. Eikä hän saa tehdä niin.

Rationaalisuuden ajatus on metodinen ja regulatiivinen. Me suuntaudumme sitä kohti silloinkin kun tiedämme, että totaalinen rationaalisuus kuvitellun puhtaan järjen mielessä ei ole tavoitettavissa. Kritiikki on aina sidoksissa etukäteen omaksuttuihin lähestymistapoihin. Se edellyttää ”a-rationaalista” oivallusta, ”luovaa kipinää”.

Rationaalisen kritisismin filosofia sisältää metodisen ohjelman ja valistusvetoomuksen.[52] On uskallettava esittää rationaalista kritiikkiä, käyttää sitä laajalti ja rakentavasti. Se noudattaa kriittistä valistustavoitetta regulatiivisena ideanaan. Jo Kant näki kritiikissä valistuksen tärkeimmän välineen.

Tämä filosofia ei voi tehdä historiallisen valistusfilosofian virheitä, liian optimistista uskoa järjen omaan voimaan historiassa ja tulkintaa, jonka mukaan ihmiskunta on tiellä täysivaltaisuuteen.[53] Täysivaltaista yhteiskuntaa lienee mahdoton saavuttaa, eikä ”valistuksen aikakautta” suinkaan ole odotettavissa. Traditionaalisen rationalismin ja optimismin kariutuminen on merkinnyt älyllisen kritiikin jättämistä liiaksi asiantuntijain paitsioon. Toisaalta rationaalisen kritiikin periaatteet on epäkriittisesti hylätty.

Vielä nykyisinkin kaikki kritiikillä ahkeroivat näyttävät liiaksi korvaavan rationaalisuuden ja itsenäisyyden pelkällä tunteenomaisella mukanaololla sekä yhteiskunnalliseen asemaan liittyvillä tai opportunistisilla iskulauseilla. Ideologioita ja vastaideologioita ei suinkaan pidetä rationaalisesti kurissa. Kun kritiikistä tuli muotia, vaihdettiin helposti yhdenlainen alamaisuus toiseen. Kritiikin varjolla laahattiin perässä kliseitä ja iskusanoja, henkisesti mukavia (dialektisia tai konservatiivisia) stereotyyppejä. Vallanpitäjät eivät ole vielä kruunanneet ketään älylliseksi johtajaksi — ilmeisesti se ei toistaiseksi ole ollut tarpeellistakaan. Toisaalta Marxin kirjoitukset ovat saaneet pyhitetyn aseman. Kritiikistä tulee sananselitystä. Väittelyä parempana pidetään taputtamista.

Jos vielä on mahdollisuuksia kritiikkivalmiuden rationaaliseen kontrolloimiseen, ohjelmalliseen metodis-kriittiseen valistukseen, niin täytyy koulutusinstituutioiden ja niitä johtavien henkilöiden kantaa tästä vastuu. Yhteiskunnallisia johtoajatuksia voidaan muuttaa vain niitä ruumiillistavien instituutioiden kautta.[54]

Rationaalis-kriittinen valistus vaatii kritiikille avointa ja rationaaliseen kritiikkiin kasvattavaa koulua ja yliopistoa. Kaikkien opettajien on tunnettava, että tämä kasvatus rationaaliseen kritiikkiin on ihmisarvoisempi ohjenuora kouluillemme ja korkeakouluillemme kuin perinteinen alamaishengen ruokinta. Kasvatusta rationaaliseen kritiikkiin on edistettävä humaanisena kasvatusihanteena.

Tulevaisuudessa ei kysymys ole ilmareikien luomisesta kritiikille tai rationaalis-kriittisten kasvatuksellisten provinssien rakentamisesta. Ei ole olemassa mitään rationaalisen valistuksen keitaita — yhtä vähän kuin puhtaan järjen erillisyyttä maailmasta. Rationaalisen kritiikin idea on hiivan tavoin tunkeuduttava kaikkien instituutioiden lävitse. Tämän vapaan mutta rationaalisesti kontrolloidun kritiikin ohjelman puolesta, yksilölliseen kritiikin vapauteen mutta kulloinkin toisten yksilöllisten oikeuksien turvaamisen puolesta, tulisi filosofian harjoittajien tänään jos koskaan ottaa kantaa.

Yhä vahvistuvan kriittisen potentiaalin, kollektiivisen ”emansipatorisen intressin”[55] vuoksi on juuri tänään tärkeää, että myöskään yksityisen ihmisen oikeutta rationaaliseen kritiikkiin ei laiminlyödä. Joukkotiedotusvälineiden, järjestöjen sekä tarpeiden varhaiskontrollin kautta hiipivän kollektiivisen manipuloinnin aikakaudella on filosofoinnin tärkeä ja kiireellinen tehtävä puolustaa yksityisen ihmisen oikeutta ja velvollisuutta rationaaliseen kritiikkiin. Yksityisen ihmisen perinteinen ponnistelu filosofiassa on enemmän kuin aikaisemmin tehtävä ponnisteluksi yksityisen ihmisen puolesta.

Kuudes ja viimeinen teesi tiivistää vielä kerran: Perustelurationalismin haaksirikon jälkeen rationaalinen filosofia suuntautuu kohti jatkuvan ja kaikkialle ulottuvan (ja tieteidenvälisen) kritiikin metodista ideaa. Rationaalinen kritisismi voidaan käsittää ohjelmallisen rationaalis-kriittisen valistuksen metodiseksi ytimeksi. Tämä ei lupaa utooppis-optimistista täysivaltaista yhteiskuntaa, vaan se on vain regulatiivinen idea ja tarjoaa vain metodisen ohjelman. Näiden molempien esittäminen, lähestymistapojen kehittäminen niitä varten sekä näiden hyväksikäyttö ovat tämän päivän filosofoinnin tehtäviä. Filosofin tulee erilaisten suuntausten, tieteiden ja sivistysinstituutioiden viidakossa asettua rationaalis-kriittisen valistuksen puolelle. Hän voi antaa oman panoksensa siihen, että tämä idea institutionalisoituu, että kriittisen järjen regulatiivinen idea leviää yhteiskunnallisesti.

Kysymys on ”pitkästä marssista instituutioiden läpi” — ilman etukäteistä optimistista varmuutta. Mutta alistuminen näiden tehtävien edessä olisi vastuutonta.

HUOMAUTUKSIA

Kysymyksessä on alun perin virkaanastujaisesitelmä Karlsruhen Yliopistossa 28.1.1970.

1. Der Spiegel 43/1969 s. 204ff

2. Heisenberg, W.: Der Teil und das Ganze, München 1969 s. 49

3. Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung, Soziale Welt 1967 ss. 98, 100, 123

4. Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als ”Ideologie”, Frankfurt 1968 s. 158

5. emt. s. 159

6. emt. s. 164

7. Albert, H.: Hermeneutik und Realwissenschaft; Albert (hrsg): Sozialtheorie und soziale Praxis, Meisenheim 1971; Albert: Plädoyer für kritischen Rationalismus

8. Albert, H.: Plädoyer für kritischen Rationalismus, Die Zeit 49/1969 s. 63ff; Grossner, C., Münchmeyer, H.-H., Oetker, A., v. Weizsäcker, C.C.: Das 198. Jahrzehnt; Teoksen Plädoyer für kritischen Rationalismus luku Kritische Rationalität und politische Theologie

9. Marcuse, H.: Der eindimensionale Mensch, Neuwied-Berlin 1967; Über das Ideologieproblem in der hochentwickelten Industriegesellschaft; Lenk, K. (hrsg): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied-Berlin (1961) 1964 (2. painos) s. 334ff; Versuch Über die Befreiung, Frankfurt 1969

Tiedotusvälineiden aikakaudella ovat yhteiskunnalliset kontrollikeinot tosiaankin niin tehokkaasti sisäistetty, että manipuloidut valitsevat ”vapaaehtoisesti” tarpeiden manipuloinnin. Edelleen on mikä tahansa poliittinen ja henkinen oppositio jo integroitu ritualistisena rauhoituskeinona kaikki nielevään systeemiin siten, että juuri moninaisuus ja vapaus takaavat systeemin säilyvän rauhassa hyökkäyksiltä. Tätä pluralismia ei tietenkään ole tulkittava järjestelmää palvelevaksi uskottomuudeksi, vaan sen voidaan ymmärtää myös inhimilliseksi saavutukseksi.

Tosiasia on kuitenkin, että vapaus on laajalti vain näennäisvapautta ”tehdä työtä tai nähdä nälkää”. Sosiaaliturva (Der Sozialstaat) on vähentänyt vain niukalti tätä vaihtoehtoasetelmaa. Tästä huolimatta nousee esiin ongelma: onko sallittua rikkoa kenenkään persoonallisuuteen sisältyviä arvoja ja vapaaehtoista orjuutta, vaikka nämä arvot olisikin sisäistetty varhaislapsuudessa tapahtuvan manipuloinnin tietä. Nykyistä persoonallisuutta on moraalisesti pidettävä nykyisissä arvokäsityksissään vastuullisena toimijana, moraalisena subjektina.

On kyseenalaista, kuinka oikeutettua yleensä on puhe tyytyväisten joukkojen ”väärästä tietoisuudesta”. Joka tapauksessa Marcusen erottelu ”aitojen” ja ”epäaitojen” tarpeiden välillä on erittäin ongelmallinen. Eikö ole vanhentunutta kulttuuri-idealismia pitää elokuvissa käyntiä epäaidon tarpeen tyydytyksenä, mutta luokitella Beethovenin pianosonaatin esitys aidon tarpeen tyydytykseksi? Joka tapauksessa on jo usein yritetty valistaa ”joukkoja” heidän ns. ”todellisista” mutta koettelemattomista tarpeistaan ja ”todellisesta” tietoisuudestaan — mutta näissä yrityksissä on epäonnistuttu. Tämä epäonnistuminen ei ainakaan takaa oikeutta pakottaa joukoille heidän onnensa — vastoin heidän nimenomaista tahtoaan. (Acham, K.: Der Manipulierte Mensch — Technisierung und kritische Rationalität; Humanismus und Humanität als Rettung des Menschlichen (Kärntner Hochschulwochen 1968 Graz) Graz 1969 s. 149; Acham: Vernunft und Engagement, Wien 1972.)

Yritys sortui erityisesti siihen, ettei tarjottu mitään konkreettista ja toteuttamiskelpoista tulevaisuuden yhteiskunnan ohjelmaa vaan ainoastaan olemassa olevan pelkkää negaatiota tai idyllis-harmonisia yhteiskuntaromanttisia tunnustuksia ja utooppisia toiveita. Vaikka ei tunnetakaan kaikkia olemassa olevia kielteisiä asiantiloja, näyttävät vallankumouksen yhteiskunnalliset kustannukset liian suurilta. Unohdetaan aivan liian helposti, että kaikista epäkohdista huolimatta Länsi- ja Keski-Euroopassa ei yksilöllinen vapaus ja suhteellisen turvattu elämäntarpeiden tyydytys koskaan ole ollut yhtä hyvin toteutunut kuin nykyisin. Tämä tieto ei sulje pois radikaalin kritiikin ja perustavien muutosten välttämättömyyttä. Mutta näiden muutosten ei tulisi tapahtua yksityisten ihmisten kustannuksella, mikä olisi välitön seuraus totaalisesta vallankumouksesta.

Tämän esimerkin avulla on käynyt selväksi, kuinka tärkeää on täsmällinen moraalifilosofinen kritiikki ”väärän tietoisuuden” sekä ”aitojen” ja ”epäaitojen” tarpeiden teoriaa kohtaan.

10. Albert: Traktat über kritische Vernunft, s. 76ff

11. Albert nimittää ensimmäistä siltaperiaatetta toteutettavuuspostulaatiksi, toista yhdenmukaisuuspostulaatiksi (Kongruenzpostulat), emt. s. 77

12. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Werks. Akademie Textausgabe, Berlin 1968 osa IV s. 421

13. Jantsch, E.: Technological forecasting in perspective, Paris (OECD) 1967 ss. 30ff, 69, 81, 86f, 211 ... 239

14. Merton, R.K.: Social theory and social structure, Glencoe/Ill. 1957² ss. 128f, 421ff; Simon, H.A.: Models of man — social and rational, New York-London-Sydney (1957) 1966² s. 79ff

15. z.B. H. Ozbekhan Albachin (Tirol) kv. korkeakouluviikoilla 1969; vrt. Ozbekhan, H.: Toward a general theory of planning; Jantsch (hrsg): Perspectives of planning, Paris (OECD) 1969 s. 45

16. Lenk, H.: Der'ordinary language approach' und die Neutralitätsthese der Metaethik; Gadamer, H.-G. (hrsg): Das Problem der Sprache; Lenk, H.: Metalogik und Sprachanalyse, Freiburg 1973; Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein? s. 378ff, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1967; Albert, H.-Topitsch, E. (hrsg): Werturteilsstreit, Darmstadt 1971

17. Käytännöllis-kriittisen arvottamisen ongelmat jäävät usein syrjään teknisten ja hallinnollisten ongelmien kustannuksella niin yleisestä tietoisuudesta kuin politiikasta ja puolueohjelmistakin. Tämän on Habermas esittänyt hyvin (Technik und Wissenschaft, emt. s. 74 ... 81) — vaikka hänen käyttämänsä vuorovaikutuskategorian yhdistäminen yhteiskunnan ”institutionaalisiin puitteisiin” onkin terminologisesti epäonnistunut ja liian jäykkä.

18. Edel, A. ym: Anthropology and ethics, Springfield/Ill. 1959; The Confrontation of Anthropology and Ethics, The Monist 1963 s. 489ff

19. Plack, A.: Die Gesellschaft und das Böse, München 1968³. Vaikka Plackin esitystapa onkin journalistisesti ylikorostunut ja painottaa liikaa yhtä tekijää, hän viittaa oikeutetusti siihen, että ”koko filosofinen ja teologinen etiikka” on ollut ”sokea” ihmisten suhteita koskevan käyttäytymisen syvyyspsykologisille edellytyksille ja rajoituksille.

20. vrt. myös Albertin teesit ”inhimillisen ongelmanratkaisun riippuvuudesta yhteyksistä” sekä ”Puhtaan järjen olemattomuudesta”, Traktat s. 91f

21. emt. s. 49

22. emt. ss. 52f, 65; vrt. myös Spinner, H.F.: Theoretischer Pluralismus. Prolegomena zu einer kritizistischen Methodologie und Theorie des Erkenntnisfortschritts, Kommunikation 1968 s. 181ff

23. Albert: Traktat s. 95ff ja jatkuvasti

24. Moser, S.: Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie, Berlin 1958 s. 231

25. Dessauer, F.: Streit um die Technik, Frankfurt 1956 s. 234; sitaatti lyhennelmästä Freiburg 1959

26. emt. s. 79ff, 83ff

27. Moser: emt. s. 248

28. Dessauer: emt. s. 128

29. Dessauer: Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung, Bonn 1927 s. 31

30. Moser: emt. 248ff

31. emt. s. 250f

32. Tuchel, K.: Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer — ihre Entwicklung, Motive und Grenzen, Frankfurt 1964 s. 55

33. Steinbuch, K.: Falsch programmiert, Stuttgart 1969² s. 68

34. Moser: emt. s. 277ff

35. Heidegger, M.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954 esim. ss. 20, 28

36. Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen § 103; Schriften I, Frankfurt 1960 s. 340

37. emt. ss. 109, 307f, 38, 125, 132 jne; vrt. myös Lenk: Zu Wittgensteins Theorie der Sprachspiele, Kantstudien 1967 esim. ss. 458ff, 469f; Lenk: Metalogik und Sprachanalyse, Freiburg 1973

38. Bacon, F.: Neues Organon (1620), Berlin 1870 §§ 43f

39. Baier, K., Rescher, N.: Values and the future. The impact of technological change on American values, New York-London 1969

40. Whorf, B.L.: Sprache — Denken — Wirklichkeit, Reinbek/Hamburg 1963 ss. 35, 42f, 30f, 78ff, 80ff, 88, 93f

41. Mauthner, F.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Leipzig 1923^3 III s. 4

42. Lenk: Kritik der logischen Konstanzen. Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart, Berlin 1968 kap. XIII s. 619ff, XXI s. 538ff

43. Whorf vaatii osaksi filosofisten ongelmien vuoksi ”konstruktiivista kielitiedettä”, emt. s. 39ff

44. Ryle, G.: The concept of mind (1949), Middlesex 1966; Peursen, C.A. von: Leib — Seele — Geist, Gütersloh 1959

45. Stegmüller, W.: Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis, Frankfurt-Wien 1954 s. 105ff (2. Aufl. Berlin-Heidelberg-New York 1969)

45a. Feyerabend on osoittanut lisäksi, että kaiken metafysiikan poissulkeminen johtaa siihen, että tietyt jollekin empiiriselle teorialle kriittiset yksiköt suljetaan etukäteen pois. Näitä voidaan usein testata vain kilpailevan vaihtoehdon kehittämisen avulla. Esimerkiksi vasta käyttämällä (Einsteinin) kilpailevaa teoriaa voitiin osoittaa, että lämpöopin fenomenologinen peruslause on ristiriidassa Brownin partikkeliliikkeen kineettis-tilastollisen tulkinnan kanssa. Metafyysiset teoriat ovat tieteellisten teorioiden alkeellisimpia kehitysvaiheita. Koska kritiikki vaihtoehtoisten perusohjelmien valossa on aina toivottavaa estämään teorian empiirisen sisällön menetystä tai immunisointeja ja dogmaattisia kivettymiä, ovat metafyysiset vaihtoehto-ohjelmat pitkälle vakiintuneille teorioille välttämättömiä ja aina tarpeellisia. Mahdollisimman laajan kritikoitavuuden edistämiseksi ”hyvän empiristin tulee olla kriittinen metafyysikko”. Vrt. Feyerabend: How to be a good empiricist, sekä Problems of empiricism, ks. huom. 49

46. Albert: Traktat, erit. s. 11ff

47. Popper, K.R.: Logik der Forschung (1934), Tübingen 1966^2; Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge, London (1963) 1969^3

48. Filosofian historiassa termi ”rationalismi” on varattu juuri Descartesin intellektualistista rationalismia seuraaville perustelufilosofioille.

49. Rationaalisen kritisismin parhaasta saksankielisestä esityksestä vrt. Albert: Traktat über kritische Vernunft, missä myös bibliografisia lisätietoja.

Vrt. myös Albert: Die Idee der kritischen Vernunft; Szeczeny (hrsg): Club Voltaire I, München 1963 s. 17ff (myös Plädoyer emt.)

Albert: Probleme der Theoriebildung; Albert (hrsg): Theorie und Realität, Tübingen 1964 s. 3ff

Albert: Tradition und Kritik; Szeczeny (hrsg): Club Voltaire II, München 1965 (ks. myös Plädoyer ...)

Agassi, J.: Science in flux. Footnotes to Popper; Cohen, R.S. & Wartofsky, M.W.: Boston studies in the philosophy of science vol. III, Dordrecht-Holland 1965 s. 293ff

Bartley, W.: The retreat to commitment, London 1964, saks. Flucht ins Engagement, München 1964

Bartley: Rationality versus the theory of rationality; Bunge (hrsg): The critical approach to science and philosophy. Popperin juhlakirja, Glencoe und London 1964 s. 3ff

Feyerabend, P.K.: Knowledge without foundations, Oberlin (USA) 1961

Feyerabend: Explanation, reduction and empiricism, Feigl, H. & Maxwell, G.: Minnesota studies in the philosophy of science vol. III, Minneapolis 1962 s. 28ff

Feyerabend: How to be a good empiricist; Baumrin, B(ed): Philosophy of science: The Delaware seminar vol. II, New York-London-Sydney 1963 s. 3ff

Feyerabend: Über konservative Züge in den Wissenschaften und insbesondere in der Quantantheorie und ihre Beseitigung; Szeczeny (hrsg): Club Voltaire I, München 1963 s. 280ff

Feyerabend: Problems of empiricism; Colodny, R.G. (ed): Beyond the edge of certainty, University of Pittsburgh Series in the philosophy of science vol. 2., Englewood Cliffs 1965 s. 145ff

Feyerabend: Reply to criticism; Cohen, R.S. — Wartofsky, M.: Boston studies in the philosophy of science vol. 2., New York 1965 s. 223ff

Feyerabend: Bemerkungen zur Geschichte und Systematik des Empirismus; Weingartner, P. (hrsg): Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik, Salzburg-München 1968

Feyerabend: Problems of empiricism II; Colodny, R.G. (ed): The nature and function of scientific theories, Pittsburgh 1970

Lakatos, I.: Changes in the problem of inductive logic; Lakatos: The problem of inductive logic, Amsterdam 1968 s. 315ff

Lakatos: Criticism and the methodology of scientific research programmes. Proceedings of the Aristotelian Society XLIX 1968-1969 s. 149ff

Lakatos: Falsification and the methodology of scientific research programmes; Lakatos — Musgrave, A. (ed): Criticism and the growth of knowledge, vrt. myös muut tämän teoksen artikkelit

Spinner, H.F.: Theoretischer Pluralismus em. Vom Fundamentalismus zum Fallibilismus — von der Axiomatik zur Methodik; Randbemerkungen zu Karl R. Poppers Logik der Forschung (moniste, Universität Mannheim 1969)

50. Lenk, H.: Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus. Zeitschrift für philosophische Forschung XXIV 1970 s. 183ff. Myös Metalogik und Sprachanalyse ks. huom. 16

51. Lenk, H.: Kleine ”nichtaufklärerische” Aufklärung Über Aufklärung, suom. KRJ 3/1974

52. em. kirj. (teoks. Philosophie im technologischen Zeitalter) ss. 63, 68, 71

53. em. art. ss. 68f, 71, 58f jne.

54. Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956 ss. 46, 68

55. vrt. huom. 9

HANS LENK

Hans Lenk (s. 1935) toimii Karlsruhen yliopistossa filosofianprofessorina. Hän on kriittisen rationalismin tradition merkittävimpiä edustajia Saksan Liittotasavallassa — itse hän tosin käyttää nimitystä rationaalinen kritisismi. Hän on julkaissut useita teoksia filosofian eri aloilta sekä mm. urheilun sosiologiasta.

Lenk on vuonna 1960 olympialaisissa voittanut kultamitalin soudussa ja toiminut myöhemmin urheilupoliittisissa luottamustehtävissä. Hän vierailee Suomessa syyskuussa 1974 luovuttaakseen kansainvälisen olympialiikkeen kunniapalkinnon presidentti Kekkoselle.

Tärkeimpiä filosofisia teoksia ovat:

Philosophie im technologischen Zeitalter
    Stuttgart 1971
Erklärung, Prognose, Planung
    Skizzen zur Brennpunkte der Planungstheorie
    Freiburg 1972
Metalogik und Sprachanalyse
    Aufsätze zur analytischen Philosophie
    Freiburg 1973
(toim.): *Technokratie als Ideologie*
    Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma
    Stuttgart 1973

HANS LENK

PIENI ”EPÄVALISTUKSELLINEN” SELONTEKO VALISTUKSESTA

teoksesta ”Philosophie im technologischen Zeitalter”

”Valistus on ihmisen irtipääsemistä itseaiheuttamastaan holhouksesta. Holhous on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen ohjausta. Omavikaista tämä holhous on silloin, kun syynä siihen ei ole järjen puute vaan päättämättömyys ja puuttuva rohkeus käyttää sitä ilman toisen ohjausta. Sapere aude. Rohkene käyttää omaa järkeäsi, on siis valistuksen tunnuslause” - sanatarkasti siteerattuna valistuksen suurimman teoreetikon, yksilön autonomian filosofin Kantin mukaan.[1] ”Tähän valistukseen ei tarvita muuta kuin vapaus, tarkemmin sanottuna vaarattomin kaikesta mitä vapaudeksi voidaan sanoa, nimittäin se, että käyttää järkeään kaikissa vaiheissa julkisesti. Järjen julkisen käytön tulee aina olla vapaata, ja se yksin voi aikaansaada valistuksen ihmisissä.”[2] Järjen julkisella käytöllä Kant tarkoittaa sitä järjenkäyttöä, ”jota joku oppineena ... käyttää koko lukijamaailman yleisön edessä”[3] (tässä ei tarkoiteta oppineen ammattia).

Järjen yksityinen käyttö (so. Kantilla ”kotoiseen, tosin suurehkoonkin kokoukseen sopiva”) on sitä vastoin tavallisesti rajoitettua, sen täytyy ja ”se saa usein olla tiukastikin rajoitettua estämättä sen vuoksi kummemmin valistuksen edistystä”.[4] Tässä Kant ajattelee upseeria ja pappia, jotka eivät saa virantoimituksessaan ”ääneen viisastella” korkeammalta tulevien käskyjen tai kirkonsymbolien kustannuksella eivätkä saa päästää julkisuuteen kritiikkiä. Molempien pitäisi kuitenkin kirjoittavina oppineina osata tämä julkisesti esitetyissä väitöskirjoissaan. Univormuista tai papinpukuista kriittistä kansalaista Kant ei vaadi. Rationaalinen kritiikki on sallittua vasta tieteellisyyden manttelin alla: vasta silloin kun univormu ja papinpuku on riisuttu pois. Tämän päivän valistus ei enää voisi karsinoida kritiikkiä näin puhdasoppisesti.

Kantin käsitys järjen yksityiskäytöstä johtaa nykyään väärinkäsityksiin: juuri yksityisimmällä alueella on tänään pidettävä jokaista aikuista täysivaltaisena; valtiollinen tai moraalinen painostus yksityisen ihmisen yksityiselämässä ovat moraalittomia, ellei kysymys koske suurta yleisöä.

Valistuksen ainoa ehto Kantille on siis tieteellinen julkaisuvapaus. Tällaisella vapaudella ”ei huolehdita vähääkään yhteisön julkisesta rauhasta ja yksimielisyydestä. ... Ihmiset pääsevät vähitellen itse eroon raakalaisuudesta”,[5] silloinkin ”kun jokaisen yksityisen ihmisen on vaikeaa selviytyä tuosta niin mukavasta, hänelle melkeinpä luonnoksi tulleesta holhouksesta”.[6]

Kant uskoo häntä edeltäneiden suurten valistusfilosofien tavoin optimistisesti puhtaan järjen toimeliaisuuteen, ei ainoastaan autonomiaan vaan suorastaan tämän puhtaan järjen automaattisuuteen, rohkean ja tietävän yksilön järkevyyteen, yksityisen henkilön oman panoksen avulla saavutettavaan täysivaltaisuuteen, rationaalisessa ja systemaattisessa järjestyksessä toteutuvaan henkisen edistyksen ajatukseen, tiedonhaluun, totuudentavoitteluun, deduktiiviseen päättelyyn, kvasimatemaattiseen analyysien ja synteesien tekemiseen myös kvalitatiivisissa tutkimuksissa.

Tieteellisyyttä korostava paatos on ominaista perinteisille valistusfilosofeille sekä rationalismin yhtenäisyysvaatimukselle, käytettäväksi kaikilla kulttuuri-, valtiollisen ja yhteiskunnallisen elämän aloilla kaikkialla samana ”järjen perustehtävänä”.[7]

Leibnizin ajatukset yksilöllisen tinkimättömästä itseoikeudesta perspektiivis-harmonisesti järjestetyssä maailmankaikkeudessa sekä kaiken kattavan jatkuvuuden ja dynaamisuuden periaatteesta ovat lisäjuuria valistuksessa.[8] Samoin humanistinen vapauden puolustus (Erasmuksesta alkaen) perisyntiteesiä vastaan, selvän tietoisuuden asettaminen tunteen edelle, tiedon asettaminen uskon edelle (Diderot). Rousseaun vetoomus ihmisen kätketyn, viattoman ja väärentämättömän luonnon etsimiseksi ja parhaan valtiomuodon etsimiseksi yhteiskunnan vastuullisuudesta ravitsi yhteiskuntafilosofian optimistis-utopistista piirrettä.[9]

Perinteisten ehdottomuusvaatimusten ja dogmien, myös uskonnollisten oppien, kielto johti myönteisesti suvaitsevaisuuden sekä uskon- ja omantunnonvapauden vaatimuksiin,[10] eettiseen raamatunkritiikkiin, ”pelkän järjen uskontoon”, Kantin moraalisen perustan laskemiseen uskonnolle ja Lessingin uskonnon tulkitsemiseen Jumalan ohjelmaksi ”ihmissuvun kasvattamiseen”.[11] Tässä valistuksen huippukohdassa rationaalinen yhdistyy täysin historiallisen kanssa: se on toteutettavissa vain historiallisessa muodossa.[12]

Valistus ei ollut niin sokea historian suhteen kuin miksi romanttiset iskulauseet sitä moittivat ja miksi monet sitä vieläkin luulevat.[13] Tähän valistus ei voinut kariutua, eikä myöskään analogiseksi luonnonlaeille esitettyyn, nyttemmin ideologiseksi paljastuneeseen, vaikkakin edelleen vedottavaan luonnonoikeuteen.[14] (Kansalais- ja ihmisoikeuksia yritetään vielä nykyäänkin tehdä sen avulla oikeutetuiksi.)[15]

Juuri valistuksen usko ihmisen yhtenäiseen, ”sinänsä muuttumattomaan siveelliseen luontoon”, puhtaan järjen voimaan, ajatuksenvapauden toteutettavuuteen, ihmisolemuksen ymmärrettävyyteen järjen avulla, sen sitoutumattomaan itsenäisyyteen - juuri tämä usko sortui psykologian, psykoanalyysin, kulttuuriantropologian, sosiologian, käyttäytymistieteiden tulosten sekä historiallisten tapahtumien, kuten viimeksi maailmansotien, painon alla.[16] Saattoiko tiedostamattomien motiivien ja viettien työntämä, yhteiskunnallis-kulttuurisiin järjestelmiin ja niiden arvostuksiin kiedottu, varhain kasvatuksella kunkin kulttuurin tarjoaman moraalin ”sisäistämiseen” pakotettu, joukkosuggestioille ja kollektiiviselle motivaatiolle altis yksilö vielä olla valistuksen vapaa, itsenäinen, tiedonhaluinen ja optimistinen järki-ihminen?

Yhteiskuntatieteet laajensivat valistuksen maailman lumouksen riistämisen yksilöön itseensä. Tämä valistuksen ”itsesovellus” osoitti puhtaan järkiminän myytiksi - ja itse valistuksen optimismin utopistiseksi ellei suorastaan ideologiseksi. Lieneekö myös Kantin uskoa valistuksellisen järjen automaattisuuteen sekä hänen valistuksen ohjelmansa rajoittamista lyhyellä aikavälillä suhteellisen vaarattomaksi oppineiden julkaisuvapaudeksi tulkittava käsityksiksi, jotka (tahattomasti) säilyttävät vallitsijain olosuhteita ja tarjoavat harmittomia tuuletusaukkoja kriittisille hengille, siis (tiedostamattomasti) ideologisiksi näkemyksiksi.[17]

Picht polkee vielä paljon pidemmälle valistuksen ”itsesovellutuksen” tulosten suhteen: kuten Hegel ja Nietzsche jo ennustivat, tuottaa valistunut järki itse - täysin johdonmukaisesti täytäntöönpantuna ja yhteiskunnallisessa työnjaossa rationaalisesti organisoituna - oman, ”uuden, murtamattoman riippuvaisuutensa”. ”Objektivoitumalla valtion, positiivisen oikeuden ja hallinnon kaavamaisuuksiksi, mutta myös tieteeksi ja tekniikaksi” järki menettää näin ”objektivoituneessa” hengessä, systeemin itseään varten tuotetussa elämässä alkuperäisen ykseytensä. Järjen kokemuksen ylittävä yleinen periaate eriytyy empiirisestä, yksityisen ihmisen järjestä. Vapaus kimaltelee itsestäänluopumisen ja yksityistymisen välillä.

”Valistus on kadottanut terävyytensä, se on irrotettu velvollisuudesta täysivaltaisuuteen, eikä se enää tarjoa perustaa ihmisen vastuuta objektiivisen hengen järjestelmistä ja maailmattuneen maailman historiasta. Se ei enää vapauta poliittiseen toimintaan, vaan siitä on tullut yksityisasia kuten sen vastakohdasta uskonnosta. Valistusta ei enää harjoiteta parlamentissa vaan psykoterapeutin sohvalla, jotta yksilön sopeutuminen yhteiskunnan mekanismeihin tapahtuisi kitkattomammin.”[18] Valistus tungetaan yksityistäviin keitaisiin ja siten (myös sen omien johtoajatusten avulla) tehdään voimattomaksi. Valistus tuotti rationaalisen menestyksensä kautta, sekamuotoisen utooppisen liiaksilaajenemisensa kautta oman hämärtymisensä: tätä vallitsevan systeemin objektivoitumista vastaan ”se saattoi säilyttää vapautensa omia rakennelmiaan kohtaan enää vain negatiivisesti vapaastileijuvana yksilöllisyytenä. Niin valistuksen kannattajista tulee intellektuelleja”.[19]

Itse asiassa monet, jopa useimmat valistuksen ”premisseistä” ovat ”kuolleita, aikansa eläneitä”, kuten Gehlen toteaa. ”Tämä koskee ennen muuta aksioomia ihmisen hyvyydestä, luonnonkulun sisäisestä tarkoituksenmukaisuudesta, kaikkien ihmisten moraalisten taipumusten samankaltaisuudesta”. Sama pätee teeseihin ”järjen kaikkivallasta”, puhtaan ajattelun kyvystä saada aikaan ei-triviaaleja tuloksia ja saada kaikki vastustajat vakuuttuneiksi, optimismista kaukaisen, mutta saavutettavissa olevan järkevyyden historiallisen riemuvoiton suhteen, uskonnollisten vakaumusten suvaitsevaisesta humanismista, ihmisen määrittelemisestä ”animal rationale”, puhtaaksi järkiolennoksi. Valistuksen aikakausi on ohi. Valistus historiallisena ajanjaksona on peruuttamattomasti takanapäin: paljastettuja utopioita tai valistuksen optimistista kokonaisfilosofiaa ei pitäisi murehtia.[20]

Aivan historiallisen ”valistuksen” ajanjakson suhteen ja tämän valistuksen koko filosofisten käsitysten järjestelmän suhteen pitänee paljolti paikkansa se mistä Adorno ja Horkheimer poleemisesti, kärjistetysti ja aivan liian summittaisesti syyttävät jokaista valistusta: ”valistus palaa väistämättömästi takaisin mytologiaan, josta se ei koskaan osannut päästä eroon”.[21] Valistus on välttämättä ”totalitaarinen, kuten mikä tahansa systeemi”, koska ”sille prosessi on jo etukäteen ratkaistu”.[22]

Se on ainoastaan ”radikaaliksi tullut, myyttinen pelko”. ”Positivismin puhdas liikkumattomuus sen viimeisenä tuotteena” pakottaa omaksumaan diktatorisesti ”tavallaan yleispätevän tabun” ja tuhoaa kaikki kohteensa ”abstraktioon”.[23] Valistus on ”filosofia joka samastaa totuuden tieteelliseen systeemiin”,[24] joka ”tukee subjektia tehokkaimmin luonnonhallitsemisessa”[25] ja jota johtaa ”loogisesti kansalainen perikkäisissä orjanomistajan, vapaan yrittäjän ja hallintomiehen hahmoissa”.[26]

Kuten sanottu, historiallisen kokonaisfilosofian, valistuksen menneen historiallisen virtauksen, sen paatoksen suhteen pitänee tämä paljolti paikkansa. Mutta Adorno ja Horkheimer analysoivat ennen kaikkea valistusta nykyhetkessä (1944) vaikuttavana liikkeenä, eräänlaisena filosofisena joukkovirtauksena, ideologisen joukkopetoksen sekä kulttuuriteollisuuden ja moraalin manipuloinnin järjestelmänä.[29]

Kuitenkin heidän teesinsä ovat liian summittaisia. Historiallisen valistuksen eetos ei ole nykyajan valistusta, vaikka jotkin sen keskeiset ainekset säilyvätkin, kuten ”rajaton, optimistinen valmius päämääränasetteluihin, suunnitteluihin ja uudelleenorganisointiin” sekä ”rationaalisen tiedontamisen ja ajattelun itseluottamus pätevyyteensä, kykyjensä riittämiseen” (Gehlen).[30] Valistusajan historiallisina seurauksina kuuluvat molemmat nykyaikamme itsestäänselvyyksiin.

Mitä muuta ovat kokonaisfilosofia, valistuksen arvojärjestelmä kuin ne historiallisesti ”aikansa eläneet” premissit, joista Gehlen puhuu? ”Premissit ovat kuolleet” silloinkin kun monet niiden seurauksista edelleen vaikuttavat.[31] Adorno ja Horkheimer eivät tee riittävän selvää eroa historiallisten premissien ja seurausten välillä, kokonaisfilosofian ja joidenkin sen piirteiden tai ainesosien välillä, kaikenkattavia vaatimuksia sisältävän filosofian ja niiden yksityisten normien välillä, jotka muiden ohella vaikuttavat osana monimuotoisessa konsertissa, johtavana norminlähteenä vaikuttavan arvojärjestelmän ja niiden historiallisten jäljennösten välillä, joita vielä kunnioitetaan ideologisina kliseinä.

Lyhyesti: he käsittelevät valistuksen historiallista filosofiaa nykyhetken yhteiskunnallis-kulttuurisena järjestelmänä. He sekoittavat historiallisen ajanjaksokäsitteen sosiologiseen kategoriaan.[32]

Saman moniselitteisyyden jättää huomiotta Luhmann, joka artikkelissaan ”Soziologische Aufklärung” määrittelee sosiologian ”selväksitehdyksi valistukseksi” (abgeklärte Aufklärung). Hän näkee ”valistuksen vielä kätketyn ongelman” siinä, miten ”tavattoman monimutkaiset informaatiomäärät, maailman runsaus ja monimutkaisuus”, voidaan supistaa ”mielekkääksi koettavaan muotoon”[33] palaamatta deduktiiviseen väittelyyn apriorisista, ”puhtaasti” filosofisista, itsestäänselvistä varmoista perusteista käsin, edustamatta virheellistä metafyysistä teesiä yhden inhimillisen järjen samanlaisuudesta.[34]

Kantin esittämä julkisen keskustelun vapaaksi laskeminen ei riitä valistuksen toteuttamiseen.[35] Tätä mieltä on myös Picht: ”Liberaalin uskon valistuskykyisiin mahtiin ja Kantin esiin kutsumaan kansalaisten vapaaseen yksimielisyyteen osoittaa riittämättömäksi poliittinen kokemus, joka tieteiden hiljaisessa eriytymisessä ja yhteiskunnallisten järjestelmien monimutkaistumisessa on tehnyt valistuksen perinteiset edellytykset ongelmallisiksi.”[36]

”Valistaa voi vain inhimillisten kykyjen tehokas kohottaminen monimutkaisuuden käsittämisen ja supistamisen rajoissa.”[37] Siirtymisessä pelkistä faktoriteorioista yhteiskunnallis-kulttuurisiin systeemiteorioihin, muun muassa Parsonsiin, ja sitä vastaavassa monimutkaisuusongelman huomioon ottamisessa sekä rakenne-funktionaalisten metodien uudistamisessa Luhmann näkee mahdollisuuksia voimavarojen kohottamiseen.[38] Aivan liian monimutkaisen maailman käsittämisessä ja valikoivassa supistamisessa on kaiken valistuksen ehto. Systeemit ”ovat valistuksen välineitä”, ja sosiologinen systeemianalyysi on Luhmannille valistuksen kulkuneuvo.[39]

Tämä tosin pitää paikkansa kaikista tieteistä, ainakin kaikista ihmistieteistä. Eikö Luhmann ole vain pitkittänyt historiallisen valistuksen optimistista uskoa turvautumalla parannettuihin keinoihin? Edelleen voi kysyä, kuinka juuri systeemit ja myös tieteelliset systeemianalyysit voivat palvella ideologista jäykistymistä ja vaikuttaa totutun, yhteiskunnallisesti hyväksytyn silmälappujen alla usein valistuksenvastaisesti — joko tiedostamatta tai suoranaisesti vastoin nimenomaista päämäärää. Ajateltakoon vain marxismin nykyistä vyörymistä. Sama voisi pienemmässä määrin, kätketymmin, koskea myös hyväksyttyjä sosiologisia teorioita.[41]

Varmaankin sosiologian ”kriittinen, paljastava piirre” vaikuttaa tätä vastaan: se paljastaa ideologisia motiiveja, taustalla olevia päämääriä, sosiaalisia sidonnaisuuksia, piilofunktioita ja dysfunktioita, julkisivuja, ”hallitsevia moraaleja” ja omia mieltymyksiä. Mutta tämän se voi tehdä edes jossakin määrin menestyksellisesti ainoastaan yhteistyössä kaikkien muiden käyttäytymistieteiden kanssa — erityisesti syvyyspsykologian, kulttuuriantropologian, ryhmädynamiikan ja semantiikan kanssa. Sosiologia ei ole ”selviksi tehty valistus”, kuten Luhmann luulee, vaan se on vain yksi valistuksen edellytys; se tarjoaa sille ensiarvoista materiaalia.[42]

Ideologiakritiikki ei ole mahdollista käyttämättä laajalti hyväksi käyttäytymistieteitä. Ideologiakritiikki on epäilemättä jokaisen mahdollisen valistuksen välttämätön haara nykyään, mitä tahansa valistukseksi sanotaankin. Mutta ideologiakritiikki ei suojaa kaikelta sortumiselta joihinkin ideologioihin. Suhteellisesti ennakkoluulottomin on se, joka myöntää, että hänellä on ennakkoluuloja, joka niitä etsii ja tietää, ettei voi paljastaa kaikkia; hän tietää lisäksi, että yhteiskunnallinen järjestelmä tarvitsee tiettyjä ideologioita eli tiettyjä uskomusjärjestelmiä empiiristä todellisuutta koskevien arvo-orientointien tiedolliseen vahvistamiseen (Parsons). Sovellettu ideologiakritiikki voi itse olla peräisin ideologisista taustamotiiveista. Se ei ole mikään teoria vaan filosofinen ohjelma.[43], [44]

Sikäli kuin ideologiakritiikki sisältyy valistukseen, tämä ei ole mikään filosofisten teesien, historiallisten totuuksien tai sosiologisten tietojen järjestelmä vaan filosofis-kasvatuksellinen tai jopa älyllis-poliittinen ohjelma. Ideologiakriittinen valistus ei koostu kaikenkattavista utooppisista väittämistä ihmisten perimmäisestä järkevyydestä tai puhtaan järjen tulevasta valtakunnasta. Nämä molemmat ovat osoittautuneet perusteettomiksi taikauskoisiksi odotuksiksi ja ideologisiksi fiktioiksi.[45]

Teesi filosofisten ongelmien ”puhtaasta erotettavuudesta” kaikesta empiirisen tieteen ongelmanasettelusta on yhtä kestämätön kuin teesi puhtaasta järjestä. Valistus filosofisena ohjelmana tarvitsee sekä empiiristä tietoa että jatkuvaa kritiikkiä. Sen tulee voida kohdistaa kritiikki myös omiin edellytyksiinsä ja käyttämiinsä menetelmiin.[46]

Rationaalinen kritisismi tarjoaa tähän metodisen mallin. Se luopuu vaatimuksesta löytää ehdottomia viimeisiä perusteluja ja asettaa niiden sijaan jatkuvan kritiikin, vaihtoehtoisten ratkaisujen kehittämisen ja koettelun. Ohjelman tarkoituksena ei ole luvata erehtymätöntä tietoa vaan tehdä väitteet mahdollisimman laajasti arvosteltaviksi.[47]

Viimeisten perustelujen vaatimus johtaa tunnettuun Münchhausenin trilemmaan. Jos jokaiselle perustelulle vaaditaan uusi perustelu, joudutaan joko päättymättömään sarjaan, kehäpäätelmään tai perusteluketjun mielivaltaiseen katkaisemiseen. Mikään näistä vaihtoehdoista ei tuota tavoiteltua ehdotonta varmuutta. Järki ei voi Münchhausenin tavoin vetää itseään hiuksista epävarmuuden suosta varmalle perustalle.[48], [49]

Kriittinen rationalismi — täsmällisemmin rationaalinen kritisismi — ei siksi pidä teorioita lopullisesti oikeutettuina. Teorioita voidaan ehdottaa, arvostella ja testata. Niitä voidaan pitää toistaiseksi koetuksen kestäneinä, mutta ei ehdottomasti todistettuina. Myös havaintolauseet, metodiset ratkaisut ja käytetyt arvosteluperusteet voidaan asettaa kritiikin kohteiksi.[50]

Tämä ei merkitse, että totuuden käsite olisi hylättävä. Totuutta ei kuitenkaan voida omistaa eikä edes mielekkäästi vaatia lopullisesti saavutetuksi. Ei voida myöskään tavoitella vähittäistä tai loputonta totuuden lähestymistä varmana historiallisena lupauksena, vaikka monet kriittiset rationalistit asettavatkin tähän toiveensa tai metafyysiset vakaumuksensa. Mutta niin kauan kuin tieto kasvaa, teoriat saavat yhä laajempaa käyttöä ja kestävät testaamista — ja tämä voidaan osoittaa empiirisesti — kriittisen kokeilun metodologia on riippumaton kannattajan metafyysisistä vakaumuksista.[51]

Rationaalinen kritisismi korvaa siis perinteisen viimeisten perustelujen rationalismin ajatuksella jatkuvasta kritiikistä — kokemuksellisen ja/tai filosofis-metodologisen väittelyn kautta toteutuvasta kritiikistä.[52]

Kuten historiallinen valistus, myöskään rationaalisen kriittisen kokeilun ajatus ei rajoitu yksin teoreettisiin lauseisiin, havainnointilauseet mukaan lukien, eikä teoreettisiin ongelmiin. Jopa kriittisen kokeilun metodista itsestään ja kulloinkin käytettävistä kriteereistä voidaan ja tuleekin kriittis-rationaalisesti väitellä.

Sen lisäksi normijärjestelmät, yhteiskunnalliset teknologiat, poliittiset käsitykset ja sosiaaliset instituutiot on asetettava tiettyjen, ensin itse kriittisesti väiteltävien kriteerien eli siltaperiaatteiden yhteydessä alttiiksi rationaaliselle väittelylle. Kriittis-rationaalinen julkinen kontrolli on edustuksellisen demokratian perusasia. Albert osoittaa rationaaliselle ideologiakritiikille ”valistustehtävän”: tehtävän vähentää yhteiskunnallisen elämän irrationaalisuutta siten, että kriittisen ajattelun tuloksia ja metodeja käytetään hyväksi yhteiskunnallisen tietoisuuden ja siten yleisen mielipiteen muodostumisessa — erityisesti tiettyjen ennakkokäsitysten korjaamisessa ja taistelussa kaikkea dogmaattisuutta sekä kaikkia dogmatisoimis- ja niihin tukeutuvia manipulointiyrityksiä vastaan.[53], [54] Tämä rationaalisen kritisismin metodi ei anna metafyysisiä takeita tai ennusteita empiirisesti epätodennäköisestä tulevan historian kriittis-rationaalisesta suuntautumisesta tai tämän ajatuksen menestyksellisestä läpimurrosta yhteiskunnallisissa järjestelmissä tai vain yksityisten ihmisten keskuudessa. Tämä metodi on silti käsitettävissä ”valistuksen” metodiksi, ohjelmallisen valistuksen, joka ei perinteisessä mielessä ole ”valistuksellinen”, vaikka se käyttääkin muutamia historiallisen valistuksen ainesosia. Myös Picht julistaa Kantiin vedoten: ”Valistuksen työkalu on kritiikki”.

Kuitenkin se erottaa pidemmälle mennessään niin sanoakseni sen välittömistä konstruktiivis-metodiset, toiminnalliset ainekset ja tekee tästä (kritiikistä) ohjelman - kasvatuksellisen ohjelman. Tätä valistusta ei muodosta yksin ”asioiden tehtävissä olevaisuus” (Freyer), valmistamisen motiivi, vaan sen tehtävänä on ajattelutavan muuttaminen, ”pour changer la façon commune de penser” (Diderot), mitä varten se on luotu.

Tällaisen antidogmaattisen ”ihmissuvun kasvattamisen” menestysmahdollisuudet lienevät varsin pienet. Monet pitänevät vapaaehtoisesti parempana mukavaa dogmaattista harhakuvaa. Tällainen näköala ei näytä rehelliseltä ja ihmisarvoiselta. Vaikka edistysaskeleet ovat vielä vähäisiä, niitä on olemassa oppivien yhteisön yksityisten ihmisten vaihtokontakteissa. Vastuullisen opettajan, joka näkee oppilaansa tasavertaisina kommunikointiosapuolina, tulisi seurata tällaista valistuksen ohjelmaa.

Johdonmukainen rationaalinen kritisismi on metodi nykyaikaisen valistuksen ohjelmalle. Se ei voi tulla täysin varmistetuksi tieteelliseksi järjestelmäksi, mutta se voisi ja sen tulisi tulla ohjelmaksi instituutioille. Kasvatus rationaaliseen kritiikkiin on humaani kasvatusihanne kaikille sivistysinstituutioille pikemminkin kuin vielä niin tavallinen koulutus sopeutuneeksi alamaiseksi.

Emme varmastikaan kulje kohti mitään ”valistuksellista aikakautta” eikä edes ”valistuksen aikakausi” ole edessämme, kuten vielä Kant oletti. Silti on vaadittava valistusta ohjelmallisena kasvatuksellisena ihanteena, vaikka tämä voisikin toteutua korkeintaan osittain. Tällöin ei ole tavoiteltava kritiikin rajoittamista välitiloihin eikä mikään ratkaisu ole kritiikin kärjistäminen vain Hyde Parkin kaltaisten tuuletusinstituutioiden kautta, niin tärkeitä kuin tällaiset vapaan kritiikin instituutiot ovatkin. Valistus ei tapahdu narrinvapauden Hyde Parkissa. Tämä merkitsisi vain perinteisen valistusutopian uudelleen henkiin herättämistä alueellisesti aidattuna. Rationaalisen kritiikin ajatuksen täytyy vaikuttaa kaikkien instituutioiden kautta, mutta erityisesti koulujen ja korkeakoulujen kautta.

Sen jälkeen, kun historiallisen valistusfilosofian valistuksellinen optimismi oli sortunut, kehitettiin aivan liian nopeasti ennakkoluuloja kaikkea rationaalista ja älyllistä kritiikkiä kohtaan tieteen alueen ulkopuolella. Huolimatta teknis-luonnontieteellisestä voittokulustaan yhteiskunta ei luottanut rationaaliseen henkeen. Adornon ja Horkheimerin ”Dialektik der Aufklärung” ja sitä seuraten monet Frankfurtin koulukunnan kirjoitukset rakensivat edelleen vaikuttavan positivismin olkimiehen, johon lyötiin yhteen myös Popperin kriittinen rationalismi - vaikka tämä alusta alkaen on edustanut selvää positivismin vastaohjelmaa.

Tämän päivän nuori sukupolvi ilmentää sellaisia kritiikinhalun mahdollisuuksia, joita ei saa laiminlyödä. Riippuu sivistysinstituutioista sekä niiden johtajista ja opettajista, millaisia mahdollisuuksia rationaalis-kriittisellä valistuksella on. Uskaltaminen käyttää kaikkialle ulottuvaa rationaalista kritiikkiä, tämän edistäminen ja rakentava hyväksikäyttö, tämä on uuden valistuksen vaalilause, joka on sukua Kantin ”Sapere aude” -lauseelle: ”ratione cernere audeatur - criticare necesse est” (uskallettakoon käyttää järkeä - kritikointi on välttämätöntä).

Kuitenkaan yksityinen ihminen ei voi omin voimin saavuttaa täysivaltaisuutta - tätä Kant ei vielä ajatellut. Täysivaltaisuus on johtava päämäärä yhteiskunnalle ja sen instituutioille. Mutta täysin täysivaltainen yhteiskunta on saavuttamattomissa. Kuitenkin rationaalisen kritiikin ja kontrollin päämäärän suhteen on kriittinen valistus osa-alueilla toteutettavissa metodisena ohjenuorana, mutta vain jos ja siellä, missä se institutionalisoidaan.

Kritiikki ei varmasti saa aikaan kaikkea. Kritiikki on metodinen väline rationaaliseen kurinalaisuuteen. Se edellyttää rakentavaa, luovaa panosta. Rationaalisuutta ei voida enää vaalia eristyneesti. Myös filosofian täytyy ottaa huomioon kaiken järjen todelliset rajoitukset ja edellytykset.

Perinteinen valistus oli liiallisessa liberalismissaan uskonut aivan liikaa pelkän järjen omaan spontaaniin voimaan. Rationaalis-kriittinen valistus ohjelmallisena vetoomuksena, ”regulatiivisena ideana”, ei voi enää yhtyä tähän järjen itseluottamukseen. Rationaalis-kriittisen valistuksen on tultava institutionaaliseksi. Se ei lupaa mitään turvattua tulevaisuutta. Se ei takaa mitään järjen tuhatvuotista valtakuntaa. Rationaalis-kriittinen valistus ei voi olla mikään maailmankatsomus. Kuitenkin se antaa metodisena osatekijänä leimansa humaaniin päämäärään tähtäävälle kasvatukselliselle ohjelmalle.

Kääntänyt Outi Pöyhönen

HUOMAUTUKSIA

1. Kant, I: Vastaus kysymykseen Mitä valistus on? (1784) teoks. Kant: Ausgewählte kleine Schriften. Leipzig o.J. s. 1

2. Horkheimer, M: Kants Philosophie und die Aufklärung. Teoks. Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt s. 213

3. Kant emt. s. 3

4. emt. s. 4

5. emt. s. 3

6. emt. s. 7f

7. emt. s. 1

8. Cassirer, E: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932 s. 29

9. emt. s. 180

10. emt. s. 204f

11. emt. s. 218f

12. emt. s. 260

13. emt. s. 244ff, 263, 268

14. Schmidt, G: Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Tübingen 1965 s. 10ff. Luhmann, N: Soziologische Aufklärung, Soziale Welt 1968 s. 118, 121

15. Topitsch, E: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft. Neuwied 1966 (2. painos) s. 53-96

16. Cassirer emt. s. 329

17. Kant emt. s. 8. R. Denker (Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und anderen, Stuttgart 1968 s. 106) katsoo Kantin valistusta tästä syystä ylhäältä tulevaksi, joka sallii kaikkien keskustella mutta ei tehdä ratkaisuja.

18. Picht, G: Was heisst aufgeklärtes Denken? (ed. Ev. Studentenpfarramt Heidelberg 1968) s. 11ff

19. emt. s. 14

20. emt. s. 10

21. Gehlen, A: Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg 1957 s. 76f

22. Adorno, T.W. - Horkheimer, M: Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1947 esim. s. 22, 40

23. Tätä vastoin katsoo Picht (emt. s. 15): ”Valistuksen perusperiaate, autonomia, on hylätty nykyisessä erityistieteiden järjestelmässä niin perusteellisesti, että ajattelu ei huomaakaan valistuneen vapautensa menetystä”. Rationaalisuus on ilman järkeä, hajaantunut, välinpitämätön järjen ja järjettömyyden suhteen: tämän osoittaa dramaattisesti ydinasejärjestelmien kehittämisen äärimmilleen viety rationaalinen organisaatio.

24. Adorno-Horkheimer emt. s. 37, 16

25. emt. s. 27

26. emt. s. 24

27. emt. s. 104

28. emt. s. 102

29. emt. s. 14ff, 100ff

30. Gehlen emt. s. 76f

31. Gehlen sanoo liian yleisesti ”... mutta sen seuraukset näkyvät edelleen”.

32. Luhmann emt. s. 98, 100

33. emt. s. 104ff

34. emt. s. 106f, 114

35. emt. s. 110

36. Picht emt. s. 7

37. Luhmann emt. s. 110 (Monimutkaisuuden supistamisteesistä vrt. myös Luhmann: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 1968)

38. Luhmann: Soziologische Aufklärung s. 102ff

39. emt. s. 109

40. emt. s. 99, 101

41. Arvovalta-, kilpailu- ja menestysyhteiskuntamme moraalin ei pelkästään sosiologisesta diagnoosista vrt. Plack, A: Die Gesellschaft und das Böse. München 1967, missä erityisesti viitataan psykoanalyyttisiin tai kulttuuriantropologisiin tuloksiin. Hän esittää tosin liian epämääräisiä, idyllis-utooppisilta näyttäviä parannusehdotuksia.

42. Albert, H: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968 erit. s. 91ff

43. Adorno-Horkheimer emt. s. 104

44. Luhmann: emt. s. 97

45. siteerattu Cassirerin emt. s. 279 mukaan

46. Albert: emt. s. 13ff

47. emt. s. 34ff

48. emt. s. 29-36

49. emt. s. 47ff

50. Erityisesti ei voida enää ajatella järkeä ”totuuden alkuperänä” kuten Picht (emt. s. 7) perustelurationalismin tradition ja spekulatiivisen idealismin mukaisesti kuvittelee.

51. Albert: emt. s. 76ff

52. emt. s. 88-89f

53. Picht emt. s. 5

54. Kant: Kritik der reinen Vernunft (A XII Anm.): ”Meidän aikakautemme on varsinainen kritiikin aikakausi, jolle kaikki on alistettava. Uskonto pyhyydessään ja lainsäädäntö majesteettisuudessaan haluavat jäädä sen ulkopuolelle. Mutta tällöin ne herättävät oikeutettua epäluuloa vastaansa eivätkä ne voi vaatia kunnioitusta, jonka järki myöntää vain sille, jonka on kestettävä vapaata ja julkista testausta.”

55. Cassirer emt. s. 15f

56. siteerattu emt. s. 17 mukaan (Ducros: Les Encyclopedistes. Paris 1900 s. 138).

57. Kant huom. emt. s. 6

58. Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956 s. 46

59. emt. s. 68

60. Picht emt. s. 5

HANS LENK

TEKNOKRATIA JA TEKNOLOGIA

Erään aatteellisen keskustelun reunamerkintöjä

Teknologiakäsitteestä

”Teknologia” tarkoittaa Bouldingin [1] mukaan ”menettelytapaa, moniaineksista sekä inhimillistä että aineellisia välikappaleita käyttävää toimintatapojen paljoutta”. Tämä määrittely on varsin epämääräinen; sen avulla ei ole mahdollista käsittää, että on olemassa erityisiä teknologisia yhteyksiä keinojen ja päämäärien välillä. Jos ilmaisu ”teknologinen” käsitetään noin yleisesti, tulee silloin jokaisesta tiettyyn päämäärään tähtäävästä toiminnasta ”teknologista”. Mutta tuo laaja tulkinta on kielenkäytön vastainen, vaikka juuri anglosaksisen kielenkäytön vaikutuksesta tuon ilmaisun merkitys onkin laajenemaan päin.

M. Weber määrittelee jopa ilmaisun ”tekniikka” näin yleisesti: ”Jonkin toiminnan 'tekniikka'” merkitsee hänelle ”toiminnan käyttämien keinojen yhdistelmää vastakohtana sille tarkoitukselle tai päämäärälle, johon se viime kädessä (in concreto) suuntautuu, 'rationaalinen' tekniikka sellaisten keinojen käyttämistä, jotka on valittu sekä tosiasioiden että harkinnan, rationaalisuuden ylimmän asteen: tieteellisen ajattelun, avulla.”[2] Weberin mukaan on ”jokaista toimintaa” varten olemassa tekniikka: yhteiskunnallista ja historiallista ilmiötä tekniikka hän ei tietystikään sillä tarkoita. Samalla tavoin kuin Weber laski perustan tekniikkakäsitteen väljemmälle tulkinnalle, tullaan tässä tekstissä ”teknologiaa” tulkitsemaan väljemmin. Teknologia ei siis tämän kielenkäytön mukaan merkitse pelkästään oppia teknillisen tuotannon, raaka-aineiden hankinnan ja jalostuksen, luonnontieteellisestä perustasta ja metodologisista edellytyksistä, tai vieläpä pelkkää oppia tuosta tuotannosta (kuten ahtaammassa, Saksassa yleisessä, kielenkäytössä tarkoitetaan).

”Teknologiset prognoosit” (Popper), jotka ovat ”niin sanotusti konstruktiivisia”, koska ne ilmoittavat meille, ”mihin toimenpiteisiin voimme ryhtyä, jos haluamme saavuttaa määrättyjä tuloksia”, jotka sen vuoksi ”muodostavat tekniikan perustan”,[3] nämäkään teknologiset prognoosit eivät yksin vielä kelpaa rajaamaan laajalle levinnyttä ilmaisua ”teknologia” sanan erityisemmässä mielessä.

Teknologiat kuvaavat ennemminkin metodis-rationaalista menettelyä systeeminsäätelyssä, t.s. päämäärähakuisten muutosprosessien optimaalista tai optimoivaa järjestämistä.[4] Ne eivät sisällä siten ainoastaan ahtaammassa mielessä teknillisten prosessien (konetekniikka, voimalaitostekniikka) järjestämistä, vaan myös organisaatioteknisiä (kuten informaatiotekniikka, automaatio, systeemianalyysi ja -tekniikka, asiaankuuluvat Operations Research -menetelmät jne.) ja suunnittelullisia (verkkosuunnitelmatekniikat, optimointimenetelmät, päätöksentekoteoria) - tai mahdollisesti jopa yhteiskunnallis-teknologisia menettelytapoja.

Perinteisten tekniikkojen nivoutuminen laajoihin systeemiteknologioihin tässä laajemmassa mielessä on niin tunnusomaista uusimmalle kehitykselle, että voi puhua erityisestä siirtymisestä ”teknisestä aikakaudesta” ”teknologiseen aikakauteen”.[5]

Marcusen mielestä koko ”esinemaailma” olisi ”uuden teknologisen maailmankaikkeuden - henkisten ja aineellisten välineiden maailmankaikkeuden rakennusaineena”,[6] sillä ”tiede itsessään (on) teknologisoitunut”. ”Siinä määrin kuin operationalismi on tieteellisissä hankkeissa keskeisellä sijalla, tulee rationaalisuudesta materian rakenteen järjestämisen ja käytön muoto pelkkänä kontrollin välineenä, keinona, joka on käyttökelpoinen mihin hyvänsä päämäärään ja tarkoitukseen - keinona per se, itsessään riittävänä.[7] Ikään kuin kaikki maailmankaikkeudessa olisi tieteen leimaamaa, muovaamaa, pakottamaa. Puristinen operationalismi on tosin tieteenteorian avulla kumottu.[8]

”Teknologian” ja ”teknologioiden” ja toisaalta ”sovelletun tieteen” välille ei myöskään sovi ilman muuta asettaa yhtäläisyysmerkkiä, vaikka ne käyttävätkin laajalti hyväkseen asiaankuuluvaa tieteellistä tietoa.[9] Ei ainoastaan ole niin, että uuden teknologian kehittämiseen tarvitaan asianomaisten tieteellisten teorioiden hallitsemisen lisäksi etsivää henkeä, rakentavaa mielikuvitusta ja kehitystyötä sekä onnekkuutta järjestelmällisesti ohjatussa kokeilemisessa,[10] vaan käytettyjä menetelmiäkään ei ole niin helppo selittää (ehdottomiksi tai ehdollisiksi) ennustuksiksi kuin (normatiivisen) suunnittelun ja rationaalis-strategisen päätöksenteon ennusteiksi. Tämä tulee yhä selvemmin näkyviin kaikenkattavien systeemiteknologioiden vallatessa alaa perinteisiltä ainestekniikoilta.

Teknologioiden filosofisia ja tieteenteoreettisia ongelmia ei ole tähän mennessä käytännöllisesti katsoen edes käsitelty, saati sitten ratkaistu. Pakostakin saa edellä sanottu näin riittää ensi orientoitumiseksi ”teknologian” käsitteeseen.

Teknokratian käsite ja sen määrittäminen

Paljon riidanalaisemmiksi kuin suhteellisen ongelmattomat ”teknologian” käsitteen tulkinnat paljastuivat tulkinnat ja väitteet käsitteestä ”teknokratia”. Erityisesti juuri tämän käsitteen ympärille ovat ryhmittyneet ideologiset tekniikan puolustuspuheet ja arvostelut viime vuosina. Se on tekniikan uuden kulttuurikritiikin keskeinen käsite.

”Teknokraatti” - tämä yhteiskunnallisen ”keskustelun” suosittu herjasana on - pelkän tunteisiin vetoavan ja kiihottavan luonteensa lisäksi - sellainen summittaisen leimaamisen väline, että pitkälle teollistuneiden yhteiskuntien teknokraattisia piirteitä koskevien lausumien erilaisten informaatiosisältöjen tarkempi tutkiminen näyttää kiireelliseltä.[11]

Tällöin tarjoaa diskriminoivien sanallisten kliseiden levinneisyys ainoastaan heikon osoittimen yhteiskunnallisiin päätöksiin vaikuttavista tekijöistä. Sen lisäksi on kuitenkin myös tieteellisessä keskustelussa vallinnut tietty yksimielisyys seuraavista rakenteellisista piirteistä. - On sanottu, että pitkälle teollistuneet yhteiskunnat lähestyvät ”teknokratian aikakautta”, että ”teknokratia” olisi ”yleisen kantavuuden omaava järjestäytymissysteemi”. Vain niin kutsuttuja ”asian luonnosta johtuvia lainmukaisuuksia” seuraamaan pakotettu teknokratia pyrkii ”riippumattomuuteen kaikesta poliittisesta” - myös demokraattisesta kontrollista. Teknokratialle on luonteenomaista pyrkimys ”vähän näkyviin valtaoikeuksiin, jotka antavat sille mahdollisuuden pakottaa vastustajat tahtoonsa joutumatta suoraan kysymään näiden mielipidettä”. Teknokraatti on valmis ottamaan vastuun ”pelkästään asian itsensä vuoksi” ”olematta kuitenkaan valmis alistumaan tekniikan ulkopuoliseen kontrolliin”. Tämä viittaa erääseen ”teknokraattien” epädemokraattiseen pyrkimykseen. Hän on aktiivinen kuin yritysjohtaja, mutta hänen kiinnostuksensa suuntautuu toisin kuin tämän, etupäässä yhteiskunnallis-teknillisiin kokonaisrakenteisiin - yhä lisääntyvässä määrin erityisesti ylikansallisiin järjestöihin. Byrokraatille vastakohtana hän on ”taipuvainen pikemminkin laiminlyömään yksityiskohdat” ja hänen pyrkimyksenään on ongelmia ratkaisevien hallintojärjestelmien luominen pikemmin kuin pelkkä toimeenpanovallan saavuttaminen (Frisch).[12] Frischin mukaan tulisi siis asiantuntijavalta (ekspertokratia) erottaa selvästi byrokratiasta ja johtajavallasta. Hänelle eivät ”teknokraatit” myöskään ole silmälapuin varustettuja erikoismiehiä, vaan yleistyksiä harjoittavia asiantuntijoita.

Edelleen todettiin, että teknologisilla käyttökelpoisuus- ja funktionalisointiopeilla on merkitystä myös yhteiskunnallisiin suhteisiin ja vapaa-aikaan, että tekniset yleiskäsitteet eivät määrää vain ajatusmalleja, vaan yhä suuremmassa määrin myös käyttäytymistä ja asenteita. Tehtävissä olevan taito ja konstruktiivinen vaihteleminen tuottavat tämän mukaan uusia päämääriä ja tarpeita. Edelleen olisi syntynyt laajalle ulottuvia teknologis-organisatorisia pitkälle eriytyneeseen työnjakoon perustuvia ”sekundäärijärjestelmiä”, joiden takia yhteiskunnan peruspiirteet ”tulevat riippuvaisiksi teknisen koneiston toiminnasta” (”teknismi”) (Freyer).[13]

Väitetään kehittyneen ”ylirakenteita”, joissa tekniikka, teollisuus, talous ja luonnontieteet ovat kietoutuneet toinen toisiinsa, määräävät toinen toisiaan ja pakottavat ihmisen sopeutumaan (Gehlen).[14]

Erityinen ”teknokraattinen tietoisuus” hämärtää uudessa, ei-klassisessa, ei-luokkasidonnaisessa mielessä ideologisesti moraalis-poliittisia ongelmia hävittämällä ne ensisijaisesti teknis-hallinnollisiksi ongelmiksi (Habermas).[15]

Teknologinen käyttökelpoisuus ja ”tehtävyys” eivät määräisi ainoastaan tekniikan ja yhä enemmän teknistyvän tieteen kehitystä, vaan on syntynyt myös ”tieteellis-teknisessä sivilisaatiossa uusi perussuhde”, jossa - sen sijaan että vallitsisi ”henkilöiden valta henkilöihin” - ”poliittisten normien ja lakien” sijaan astuvat ”asian luonnosta johtuvat lainmukaisuudet”, joissa ratkaisut tapahtuvat puhtaiden teknis-hallinnollisten näkökohtien perusteella (Freyer-Schelsky).[16]

Yhteiskunnallisia ja moraalisia ongelmia käsitellään kuten teknologisia taikka teknologisina. Teknologinen toteutettavuus (”technological feasibility”) ”pyrkii määräämään meidän päämäärämme” ja siitä tulee näin normatiivinen käsite: tekninen ”voidaan” aletaan käsittää teknologisena aikakautena yhä enemmän normatiivisena ”täytyy”: ”keksintömme paljastavat päämäärämme”. Toteutettavuus strategisessa suunnittelussa määrää yhä enemmän tarkoituksenmukaisuuden ja tulkitsee tämän ”relevanssiksi”

(Ozbekhan).[17]

Tieteellisen rationaalisuuden ”instrumentalistis”-'operationalistis'-teknologinen ”luonne” vaikuttaa Marcusen mielestä siten, että tämä rationaalisuus itse ”on apriori teknologiaa ja erään erityisen teknologian apriori, - nimittäin teknologian, joka on yhteiskunnallisen kontrollin ja herruuden eräs muoto”. ”Teknillisen kehityksen lakkaamaton dynamiikka sai poliittisen sisällön”. ”Teknologinen apriori on niin pitkälti poliittinen apriori, kuin kulloinkin luonnossa tapahtuvilla muutoksilla on seurauksena ihmisissä tapahtuvia muutoksia”, koska ”tieteestä itsestään on tullut teknologista” - se ei ainoastaan instrumentalistisesti ”alista teknologiselle apriorille” ”luontoa potentiaalisena kontrollin ja järjestämisen välineenä, materiaalina”, vaan sen mukaan koostuu kaikki rationaalisuus menettelytavoista päämäärä-keinojärjestämisen ja kontrollin aikaansaamiseksi. Tämä ”teknisen koneiston alaiseksi jättäytyminen” osoittaisi, ”että on rationaalista olla epävapaa ja 'teknistä' mahdottomuutta olla vapaa” (Marcuse).[18]

Tekniikasta ei kuulu tulleen vain ”huomattava esineellistämisen välikappale”, vaan ”teknologisen rationaalisuuden vaatimus on itsessään poliittinen vaatimus”,[19] jolla on vallitsevia herruuden muotoja pysyttävä ja siten taantumuksellisia poliittisia ohjelmia vahvistava vaikutus. Niin tuli ”teknologiasta jatkuva valtologia”, ja ”teknologian vapauttava voima - aineen välineellistäminen - muuttuu vapautumista kahlitsevaksi”, ”ihminen välineellistyy” (Marcuse).[20] ”Logos” itsessään ilmenee ”herruuden logiikkana”, sillä ”redusoimalla ajatuksen perusyksiköt merkeiksi ja symboleiksi” se tekee ”ajatuksen lainmukaisuuksista laskelmoinnin ja venkoilun tekniikkoja” (Marcuse).[21]

Näin muodoin siis sekä aidot konservatiiviset yhteiskuntateoreetikot kuin myös nk. ”kriittiseen” yhteiskuntateoriaan lukeutuvat kirjoittajat ovat tehneet sen päätelmän, että ”teknokraattiset” piirteet määräävät yhä enemmän nykyisin olemassa olevia teollistuneita yhteiskuntia. Voitiin merkitä muistiin ”hämmästyttävä ja levottomuutta herättävä sukulaisuussuhde” erään uuden teknokratia-kritiikin klassikon, nimittäin H. Marcusen ja sellaisten kirjoittajien kuin Hans Freyerin, Helmut Schelskyn ja Arnold Gehlenin konservatiivis-institutionalististen analyysien välillä.[22]

”Molemmille näkökannoille on yhteistä se, että teollistuneen yhteiskunnan valtarakennetta ei enää kuvata luokka- tai eliittiteorian avulla, vaan paremminkin teknologian ja hallinnollisen rationaalisuuden käsitteillä”.[23]

Viime aikoina on myös Habermasia, joka on esiintynyt eräänä johdonmukaisimmista ”teknokraattisen tietoisuuden” ideologiakriitikoista, ryhdytty epäilemään ”vallitsevan yhteiskunnan analyysikeinojen” käytöstä, ”keinojen, jotka ainoastaan luovat perustaa uudelle teknokraattiselle ideologialle”[24]: Habermasin teesit korkeakoulu-uudistuksesta on hylätty jo yksistään sen takia

”teknokraattisina”, koska hän on varoittanut ”akateemisen itsehallinnon heikkoudesta”, ”puutteellisesta hallinnollisesta tehokkuudesta”, ”opetus- ja tutkimusammattien tuottamattomuudesta” ja pitää ”väistämättömänä tiettyä ylhäältä tulevaan kurinpitoon alistumista”, mikäli ”pidetään kiinni niin kutsutusta tutkimuksen tasosta”. Hänen on väitetty jopa vahvistaneen ”suoritus- ja kilpailukäyttäytymistä”, ”tunnettuja esineellistettyjä suorituskriteerejä”.[26]

Lyhyesti kärjistettynä: joka pitää suorituksia positiivisina tai jopa vaatii niitä, on suoritusideologian kannattajana samalla ”esineellistämisen” esitaistelija ja siten ”teknokraatti”, jopa silloinkin, kun hän itse ei pidä sitä totena.

Täysin eriytymättömästi käytetyn suorituskäsitteen kliseen avulla (eriytynyttä suoritusfilosofiaa ei vielä ole olemassa) ja summittaisesti leimaavan, miltei mielivaltaisesti vaihtelevan ”teknokraatin” tai ”teknokratian” käsitteen avulla viettää perinteinen pessimistinen tekniikan kulttuurikritiikki iskusanain voimalla ylösnousemusjuhlaa: teknokraatteja eivät ole ainoastaan vastuullisessa asemassa (”valtafunktiossa”) olevat teknikot. Perinteistä teknokratianäkemystä teknikkojen ja insinöörien herruudesta (Veblen, Frisch) laajemmin pidetään erikoistumiseen suuntautuneita teknikoita yleensä ”teknokraatteina” - mutta toisaalta myös poliitikkoja, jotka käyttävät hyväkseen järjestö-teknologisia keinoja informaatioon, prognooseihin, suunnitteluun ja päätöksentekoon. Ei ainoastaan poliittiseen valta-asemaan kiivennyt teknikko tai teknisen koulutuksen saanut ole ”teknokraatti” - siihen tapaan kuin klassinen teknokraatti neuvosto-systeemin vallankumouksen jälkeisessä byrokraattis-pragmatistisessa vakiinnuttamisvaiheessa, vaan myös poliitikko, joka käyttää hyväkseen järkiperäisiä teknologisia (teknisiä ja järjestö-teknisiä) välineitä ja ohjausmenetelmiä.

Toisaalta siis pysytään perinteisessä ”teknokratian” käsitteessä, toisaalta taas se laajennetaan koskemaan jokaista tekniikkaa hyväkseen käyttävää valtaa ja jokaista sellaisen ratkaisun kannattamista, joka on tehty teknis-hallinnollisen käyttökelpoisuuden ja tehokkuuden mittapuita käyttäen. Tällöin on asiaan kytkeytynyt jopa tiedostamattomia manipulatiivisia, osittain vapaaehtoisesti omaksuttuja yhteiskunnallisia arvostuksia. Kulttuuriteollisuus on yhtä lailla ”teknokraattiseksi” leimautunut kuin mikä hyvänsä koulutusohjelma, joka on suuntautunut tekniseen edistykseen ja ihmiskunnan yhteiskunnallis-teknisiin ja taloudellisiin elinehtoihin jne. Ken hyväksyy teknologisen järkiperäisyyden vaatimuksen, kuka haluaa harjoittaa järkiperäistä suunnittelua, päätöksentekoa, kehitystyötä, tuotantoa ja taloutta, näyttää jo sinänsä olevan teknokraatti.

Teknokratiakäsitteen moniselitteisyys ja epämääräisyys johtaa sisäisesti ristiriitaisiin väitteisiin ja rakennelmiin: esimerkiksi Marcuse on tekniikan kriittinen ”esineellistämisen tärkeäksi välikappaleeksi” paljastaja.[28] Mutta samalla Marcuse on ”teknokraattinen” profeetta, joka juhlii

”tiedettä ja tekniikkaa vapautuksen suurena välikappaleena”,[29] hyvän teknokraatin tavoin vaatii ”vapauttamisen tekniikkaa”,[30] ”vapaus on suureksi osaksi riippuvaista teknisestä kehityksestä, tieteen edelleen kehittymisestä”[31] Tekniikka - ymmärrettävästi uusi tekniikka - merkitsee hänelle siten ”itse tietä vapautukseen, 'elämisen taidon' välinettä”.[33]

Marcusen keskustelu ”suoritusperiaatteesta”: ”teknokraattista” toivoa teknologian kritiikistä huolimatta

Samanlaista kertakaikkista sotkua ja asioiden sekoittamista keskenään on Marcusen nk. kriittinen 'suoritusperiaatteen' ja suoritusideologian kritiikki täynnä: pakko ammattimaiseen työntekoon, tämän työn osto- ja vaihtoarvo, taloudellisen menestyksen asettaminen etusijalle ja tästä (muka yksinään) määräytyvä yhteiskunnallinen asema, näennäisesti täydellisten suoritusten osakseen saaman julkisuuden ja niistä yleisölle annettujen harhakuvien yhteiskunnalliset vaikutukset, pakollinen ja vastentahtoisesti suoritettu rutiini- ja toistuvaistyö, vapaaehtoiset luovan työn (kuten tieteen, taiteen tai urheilun) suoritukset, suoritukset oman itsensä kuvauksena, oman merkityksensä korostamisena ja itsensä ilmaisemisen välineenä - tätä kaikkea mittaavat ”suoritusyhteiskunnan” ideologit - samaten kuin heidän kriitikkonsa - liiaksi samalla mitalla. Tämä siitä huolimatta, ettemme suinkaan elä missään julkisten juhlallisuuksien avulla vahvistetussa suoritusyhteiskunnassa, vaan pikemminkin pelkästään menestysyhteiskunnassa. Henkilön todellinen suoritus ei niinkään ole yhteiskunnalliseen arvoasteikkoon sijoittumisen mittapuuna kuin suorituksen yhteiskunnalliset vaikutukset tai suorastaan ulkoinen menestys, luuloteltujen suoritusten saama julkisuus. Vieläpä erikoisalojen asiantuntijoitakin arvioidaan ja heille annetaan virkoja vähemmän heidän tehollisen tieteellisen suorituskykynsä kuin heidän seurustelutaitonsa, esiintymisensä tai heidän kustantajansa mainostus- ja imagonmuodostuskyvyn perusteella (Ferber).[34]

Kulttuurikriitikkojen kuten Marcusen on helppo kritikoida näitä keinotekoisesti luotuja suoritusperiaatteen ja suoritusyhteiskunnan summittaisesti leimattuja käsitteitä (joilla on mitä ilmeisimmät epäinhimilliset piirteet) ja sotkemalla nämä käsitteet perinpohjaisesti toisiin kehityspiirteisiin (yhteiskunnallisiin tekijöihin) päästä näiden toisten teknis-teollisen yhteiskunnan kehityspiirteiden ylimalkaiseen hylkäämiseen. Marcuse itse sotkeutuu oman terminologiansa verkostoon: ”Suoritusperiaate ilmenee toisella tavalla erityisenä nykyistä yhteiskuntaa hallitsevana 'todellisuusperiaatteena' (Freudin tarkoittamassa mielessä), jonka mukaan sen vallitessa yhteiskunta on kerrostunut sen jäsenten kilpailevien taloudellisten suoritusten määräämällä tavalla.”[35]

Toiselta puolen tämä suoritusperiaate on jokaisen yhteiskunnallisen edistysaskeleen liikkeelle paneva voima myöhäiskapitalistisena aikakautena, ja yhtä yleisesti (tosin historiallisesti leimautunut, mutta länsimaisessa kulttuurissa yleisesti käyttökelpoinen) eriytymisperiaate, siis itsensä merkityksen korostamisen, itsensä kuvauksen ja persoonallisuuden itseilmaisun väline.

Taide ja luovan mielikuvituksen saavutukset eivät tosin kuulu Marcusen suoritusperiaatteeseen, vaan edustavat juuri ”suoritusperiaatteen kritiikkiä”. Taiteellisen teoksen inhimillisten kykyjen vapaan leikin tuloksena samoin kuin spontaanin luovan yhteiskunnallisesti hyödyllisen työn ”ei-alistavan” (ei luonnollisia taipumuksia nujertavan) herkistymisen tuloksena esittää Marcuse päinvastoin esikuvina tulevista yhteiskunnallisesti 'välttämättömistä' toiminnoista, jotka samalla tyydyttävät toimijan yksilöllisiä tarpeita.[37] Marxin antropologinen ihanne luovasta, vapaasti taiteellisia hahmoja aikaansaavasta, ei-erikoistuneesta ihmisestä määrää vielä Marcusen kuvaa ”auvoitetusta yhteiskunnasta”. Mutta Marcusen mukaan sulkevat leikki ja suoritukset toisensa pois. Vapaaehtoisesti suoritetut suoritukset eivät kuulu suoritusperiaatteen alaan, eivätkä siis voi toimia itsensä ilmaisun ja eriytymisen keinoina (suoritusperiaatehan on hänellä eriytymisperiaatteena!): sen paremmin kuin taiteilija, tiedemies tai amatööriurheilija eivät toimi Marcusen suoritusperiaatteen mukaisesti, eivät heidän suorituksensa myöskään voi toimia itseilmaisun ja itsetehostuksen välineinä.

Goffmanniin liittyen on Luhmann vedonnut erityissuoritusten merkitykseen itsensä löytämisen ja kehittämisen, oman paikkansa löytämisen yhteiskunnallisen ryhmittymisen yhteydessä, ja oman itsensä ilmaisun ja vieraantumisilmiöiden välttämisen kannalta.[38]

On ilmeistä, miten mieletöntä on ylipäänsä samaistaa taloudellinen kilpailuperiaate kuvitellun suoritusperiaatteen taikka eriytymisperiaatteen kanssa. (Viimeksi mainitulla on oma filosofinen problematiikkansa, johon Marcuse ei puutu.) Käsitteiden kertakaikkinen sekoittaminen, liian selvä käsitteellisten eroavaisuuksien jättäminen pelkkien dikotomioiden tasolle, musta-valko-kaksijaot, estävät Marcusea pääsemästä minkäänlaiseen differentioituun sosiaalipsykologisten ja syvyyspsykologisten tekijöiden vuorovaikutuksen kuvaukseen, niin hartaasti kuin hän kuvaa ja kritisoikin monia pakonomaisen, rutinoidun ja tylsistyttävän työnjaon epäkohtia.[39]

Suoritusmotivaation kriisi lännen pitkälle teollistuneissa yhteiskunnissa juontaa varmastikin osaksi juurensa tähän suorituskriteerien ja suoritusvalmiuden totaaliseen sekoittamiseen yllä mainittujen taloudellisen kilpailun, pakkovallan ja muitten tekijöiden (näennäissuoritukset ym.) kanssa. Tulonjaon kerrostuneisuudelle ja julkiselle asemalle perustuvalla menestysyhteiskunnalla on myös pohjimmaltaan intressinä hävittää nämä välttämättömät erotukset ja siirtää ne intersubjektiivisiksi vertailukriteereiksi. Menestys ja suoritus sekoitetaan keskenään ideologisen motivaation johdosta. Tästä ovat sekä establishment että kulttuurikritiikki yksimielisiä.

Marcusen taloudellisen kilpailuperiaatteen (”suoritusperiaate”) kaikkialla vallitsevan läsnäolon kritiikki ei kuitenkaan ole niin totaalinen ja utopistinen, että hän tästä syystä hylkäisi menneen historiallisen kehityksen. Marcuse on nimenomaan sitä mieltä, että suoritusperiaate on 'historiallinen välttämättömyys' ihmiskunnan kehityksessä.[40] Hän väittää tosin ”teoreettiseksi tiedoksi” sitä, että ”suoritusperiaate on vanhentunut”,[41] mutta tämä on kuitenkin ymmärrettävä siten, että hänen mielestään teknologinen kehitys on saavuttanut länsimaisen suoritusmotivaation ja suoritusarvostuksen avulla sellaisen tason, että näkyvissä olevassa tulevaisuudessa voidaan luopua kaikesta pakosta suorituksiin ja taloudelliseen kilpailuun - sillä edellytyksellä, että ylituotanto (josta joissakin tapauksissa olisi seurauksena pikainen turmio), mannertenvälinen kilpavarustelu ja ammattimaisesti manipuloidut ja tuotetut ”keinotekoiset” tarpeet paljastetaan ja puretaan. Sen, että tämä väite ei maailmaa uhkaavan toimeentulokatastrofin - paljon enemmän kuin kolmannes ihmiskunnasta näkee nälkää jo tänään - valossa edes mainituilla (tuskin realistisilla) edellytyksillä ole kestävä, on Marcuselle äskettäin vakuuttavasti osoittanut Hochhuth,[42] mutta tässä ei ole tilaisuutta keskustella pidempään tästä kysymyksestä.

Luonteenomaista on kuitenkin, että Marcusen mukaan yhteiskunta voi päästä vain ”suoritusperiaatteen” ja siihen kuuluvan teknologisen kehityksen avulla suoritusperiaatteesta eroon.[43] ”Teknologisen todellisuuden täydellistäminen ei olisi ainoastaan esivaihe, vaan myös se rationaalinen perusta, jolta teknologisen kehityksen tuolle puolelle voidaan päästä (die technologische Wirklichkeit zu transzendieren, suom. huom.).”[44]

Vain sortavan kulttuurin täydellistymisen kautta on hänen mielestään sen voittaminen mahdollista: se tapahtuu siten, että kehittyy ei-alistava kulttuuri, jota hallitsevat ”suoritusperiaatteen” sijasta ”haluperiaate” ja leikkivietti. Jos emme käsittele toteutettavuuskysymyksiä, on Marcusen väittämä sittenkin teknisistinen, vaikkapa Freyerin tarkoittamassa mielessä. Vasta tekniikan, laajan automatisoinnin on määrä tehdä tulevaisuuden auvoitettu yhteiskunta mahdolliseksi. Historiallinen kehitys, yhteiskunnalliset päätökset tulevat riippuvaisiksi teknisen täydellisyyden asteesta. Tekniikka tulisi näin saamaan aikaan

”historiallisen korjauksen liian aikaisin tehtyyn järjen ja vapauden samaistamiseen”. Tässä välttämättömän edellytyksen mielessä ovat Marcusen väittämät 'teknokraattisia'.

Marcusen väitteen dialektiikka tulee selvästi esiin siinä, että ”suoritusperiaatteen” on täytynyt esittää historiallinen roolinsa loppuun, sille täytyy antaa positiivinen arvovaraus, jotta se myöhemmin voitaisiin kieltää. ”Työsuorituksen vaikutuspiirin ulkopuolella oleva alue määrittelee vapauden ja täyttymyksen, ja tuon alueen mielessä määritellyn inhimillisen olemassaolon määritelmän löytämisen muodostaa suoritusperiaatteen kieltäminen... Suoritusperiaatteen tuolla puolen menettävät sekä sen tuottavuus että sen kulttuurille muodostamat arvot pätevyytensä. Olemassaolon taistelu jatkuu siellä uudelta pohjalta ja uusin päämäärin: se muuttuu konkreettiseksi taisteluksi inhimillisten kykyjen vapaan leikin jokaista rajoitusta vastaan, sairautta ja kuolemaa vastaan.”[48]

- Marcusea on siteerattava sanatarkasti ja sellaisia sitaatteja on löydettävissä massoittain - jotta pystyttäisiin selvästi dokumentoimaan hänen tekstiensä irvokkaat utopiat ja miltei mitäänsanomaton triviaalisuus: ”Ei ole Herbert Marcusen vika, että jokainen paratiisi-kuvaus on karkean koomillinen” (Hochhuth).[49]

Mutta kasvavan nälkäongelman ja väestöräjähdyksen aikakaudella on edesvastuutonta kaupata irvokkaita utopioita toivon sijaan ja vähentää suoritusmotivaatioita mielekkäisiin yhteiskunnallisiin ratkaisuihin harhaanjohtavalla leimausterminologialla, sisäisesti ristiriitaisilla teoreettisilla väitteillä ja negatiivisilla arvosteluilla. Ilman suorituskiihokkeita, ilman suoritusvalmiutta ja kasvatusta siihen voidaan tuskin yhtäkään maailmanlaajuisista yhteiskunnallisista ongelmista ratkaista. On selvää, että tällöin tulee ottaa myös yhteiskunnallinen päämääränasettelu huomioon: ei mielivaltaista mitä tahansa suoritusta, vaan yhteiskunnallisesti mielekästä suoritusta tarvitaan.

Mahdollista yhteiskunnallista toimintaa lamauttavasti vaikuttaa Marcusen teesi siitä, että vallankumous olisi mahdollinen vasta uudella esteettisellä tarve- ja viettivarustuksella varustetun ihmisen pohjalta ja tämä uusi ihminen taasen voi syntyä (vain) vallankumouksen avulla, joka vallankumous siirtää viettivarustuksen muutosprosessin tuotantosuhteisiin.[50] Marcuse on tietoinen kehäpäätelmästään. Mutta ei historiallinen biologisten viettitekijöiden laukeaminen,[51] ei ”toivo” ”toivottoman tähden”, jota hän loihtii esiin ”yksiulotteisen ihmisen” loppusanoissa, ei pelkkä ”suuri kieltäytyminen” eikä teknisistinen toivon paneminen ”rauhan” ja ”vapautuksen suureen välineeseen”, nimittäin tieteeseen ja teknologiaan kykene tätä kehää toivotulla tavalla murtamaan. Sillä Marcuse itse esittää ”oleellisena alkuedellytyksenä”, että ”tiede ja teknologia muuttavat nykyistä suuntaansa ja nykyisiä päämääriään”, että niiden tulisi ”rakentua sopusoinnussa uuden tunnepohjaisuuden kanssa”, ja että tämä olisi ”ajateltavissa ainoastaan sen jälkeen, kun historiallinen välienrikko herruuden jatkumon kanssa on suoritettu - uuden ihmistyypin tarpeiden ilmauksena”.[54]

Se katalysaattorivaikutus, jota Marcuse toivoo ylioppilasliikkeeltä, hylätään jo teoriassa itsessään: Marcuse tunnustaa: ”Markkinamekanismi on juossut tältä kapinaliikkeeltä jalat alta ja tehnyt siitä liikeyrityksen.”[55] Ylioppilasliike ei Marcusen mukaan olisikaan ”viettitarpeiltaan ja viimeisiltä päämääriltään mikään vallankumouksellinen voima”, koska siltä puuttuu joukkovoiman antama pohja ja työväestö (Marcuselle yhä vielä ”vallankumouksellinen luokka”) on elintason nousun ja kulutusmahdollisuuksien makeuden korruptoima. ”Toivon hiivan”[57] ja fataalisen profetian siitä, ettei tappiotaan voi yksikään radikaali oppositio kieltää, vaan kaiken pistää retoriseen nieluunsa, maiskuttelee ja imee mehut tuo pluralistinen järjestelmä, noiden kahden vaihtoehdon välillä häälyy Marcuse, jonka loppupäätelmä on johdettu tilanteen mielettömyydestä: demokraattisia sääntöjä tulee puolustaa, mutta ne vahvistavat status quota: siis jokainen radikaali oppositio vahvistaa taantumusta.[58]

Marcusen tunnustus, että pitkälle teollistunut hyvinvointiyhteiskunta ei niin vain ole tuhottavissa, että ”kaikki vanha ei ole yksinomaan huonoa, se toimittaa tavarat ja ihmiset ovat todella kiinnostuneita sen olemassaolosta” ja että ”paljon huonompia” yhteiskuntia on olemassa,[59] on omalaatuisen mielettömässä vastakkaisasemassa hänen vetoomukseensa, että tämän yhteiskunnan ”moraalinen selkäranka” on tuhottava (”kelvottomuus, työn vastustaminen, asepalveluksesta kieltäytyminen, leväperäisyys, välinpitämättömyys”), mikä voisi tuoda mukanaan ”kokonaisuuden suurten osien romahtamisen”.[60] Ristiriita peittää kummankin vaihtoehdon epäinhimillisyyden.

Kuitenkin Marcusen toivottomuus näyttää dramaattisesti liioitellulta. Hän riippuu kiinni perinteisessä marxilaisessa edellytyksessä, että parannus voi tulla ainoastaan vallankumouksen kautta ja tämä taas vain taloudellisesti huonossa asemassa olevien joukkovoiman avulla, Marcuse on tähän lisännyt teknisistisen utopian. Mutta Marcuse painottaa itse: ”Ei ole suinkaan kysymys siitä, että tekninen kehitys tulisi pysäyttää tai kuristaa, vaan siitä, että sen niitä puolia on torjuttava, jotka ikuistavat ihmisten alistamisen sen koneistolle ja tekevät olemassaolon taistelusta sen huippukohdalla pysyvän - mitkä pakottavat hänet työskentelemään kovemmin, hankkimaan enemmän rahaa myymästään tavarasta.”[61]

Nämä ovat päämääriä, joita voidaan säännönmukaisin työponnistuksin, sosiaalisessa hyvinvointivaltiossa ja valistukseen pyrkivin toimenpitein toteuttaa asteittain yhä paremmin ja saavuttaa osittain yhä laajemmin.

Kriittisen tietoisuuden lisäämisessä on ylioppilasliike saavuttanut evolutionääristä tietä asettumalla mielenosoituksellisesti poikkiteloin paljon enemmän kuin Marcusen mielettömyysväitteet koskaan sallisivat, ilman että anarkia vielä vallitsisi taikka uhkaisi. Marcusen teoria on tässä suhteessa liian pessimistinen - koska se ei kyennyt rikkomaan marxilaisia munankuoriaan. Toisaalta tarkasteltaessa vapautettua, uusien, ei-alistavien tarpeiden ja viettirakenteiden leimaamaa elämää, se on aivan liian utooppis-optimistinen, se ei ota lainkaan huomioon käyttäytymistutkimuksen, ihmisbiologian, syvyys- ja sosiaalipsykologian ja muiden käyttäytymistieteiden empiirisiä tuloksia.[62]

Marcuse ei tosin jaa perinteisen romantisistisen kulttuurikritiikin summittaista tekniikan hylkäämistä: hänhän vaatii suorastaan ”teknokraattisesti” uutta ”vapautuksen teknologiaa”, ”rauhan kulta-ajan teknologiaa” ja julistaa teknisten suoritusten historiallista välttämättömyyttä. Menneisyydestä on kuitenkin peräisin perinteellisen kulttuurikritiikin virhepäätelmä, joka koskee tähänastisen teknisen kehityksen ja suoritusperiaatteen historiallista roolia ja johon Niederwemmer on viitannut seuraavasti:[63] ”'teollisen työn sääntöjen rakenne' käsitettiin välttämättömäksi 'teknis-mekanistisen' ajattelun yhteiskunnalliseksi konkretisoitumaksi, ja tämän teollisen järjestäytymisen ja tieteellis-teknisen ajattelutavan yhteneväisyyden väitteen avulla on kulttuurikritiikin mahdollista”, ”käyttää tiettyjä teollisen työn kaavoja argumentteina tekniikkaa vastaan”, ”yhdistää argumentoinnissaan arvostelevia kannanottoja nykyaikaista teollisuustyötä vastaan myös argumentteina tekniikkaa vastaan.”

Se, mitä Marcuse sanoo ”herruuden logiikasta” kaikissa rationaalisesti toimivissa menettelytavoissa (ks. yllä s. [52]) soveltuu tämän kytkennän jälkeen summittaiseen kaiken systemaattiseen teknologian kritiikkiin, kaikkea järjestäytyvää, rationalisoivaa teknologiaa vastaan. Tuon teknologian edellä tarkkaan kuvattu ”suoritusperiaate” kytkee kilpailun ja pakon määräämän työnjaon jo kielellisesti niin tarkasti jokaisen tähän saakka tunnetun teknologian luonteenomaisiin piirteisiin, että sen tähänastisen suoritusperiaatteen kritiikistä tulee automaattisesti jokaisen (tähän asti tunnetun) teknologian kritiikki.

Mutta koska mikään teknologia ei ole mahdollista ilman ohjaavia, järkeileviä, operationalisoivia menetelmiä tai menettelytapoja, suuntautuu Marcusen tähänastisen vallan oikeuttamista palvelevan luonteen kritiikki jokaiseen, siis myös jokaiseen tulevaan teknologiaan ja erityisesti jokaiseen laajalti levinneeseen nopeasti kasvavien väestömäärien aikakauden teknologiaan. Hänen luomuksensa tulevaisuuden uudeksi ei-alistavaksi vapautuksen teknologiaksi ja uudeksi tekniikaksi taiteena on siten todistettavasti mahdoton, koska se on sisäisesti ristiriitainen. Joko hän ei tukeutuisi rationaalisiin operationalisoiviin menettelytapoihin (ja kyseessä ei olisi lainkaan ”teknologia” tai ”tekniikka”) tai se ei olisi vapaa pakosta ja vallasta. Myöhäsyntyinen erottaminen ”alistavan” ja ”vapauttavan” herruuden välillä, joka ”tuo mukanaan kurjuuden, väkivallan ja julmuuden vähenemisen”,[64] ei missään kohdin muuta rakenteellista argumenttia; sillä tällöin oikeutetaan jotakin jälkikäteen, saavutetun menestyksen perusteella. Tällainen oikeuttaminen olisi sovellettavissa jokaiseen viime kädessä vapautukseen johtavaan alistavaan teknologiaan. Pakko ja valta - molemmat ovat Marcusen jo kielellisesti jokaiseen toistuvaismenettelyyn niin tiukasti kytkemät, että päätelmä, että jokainen teknologia on alistava, on välttämättä tosi. Ei-hallitun työn [65] ja teknologian vaatiminen on sitä paitsi erityisesti räjähdysmäisen väestönkasvun aikakautena merkki epäjohdonmukaisesta ajattelusta tai lapsellisesta tunnelmoinnista.

Marcuse on kaksinkertaistanut kytkennän ja virhepäätelmän: kritiikki, joka suuntautuu teollista taloudellista kilpailua, pakko-organisoitumista, riippuvuutta, funktionalisoitumista ja työn eriytymistä vastaan, siirtyy paitsi hänen ”suoritusperiaatteeseensa”, myös välttämättä kaikkiin suorituksiin ylipäänsä. Yhtä automaattisesti täytyy teollisen työorganisaation kritiikin kulttuurikritiikin mielessä siirtyä Marcusen järkiperäisten menettelytapojen ja yleensä pakkovallan välillä tekemän kytkennän kautta jokaiseen teknologiaan. Marcusen suorituskritiikki ja hänen teknologiakritiikkinsä käyvät yksiin ja vieläpä niin yleisten edellytysten vallitessa, että kritiikin täytyy itsessään ulottua koskemaan kaikkia tulevaisuudessa ajateltavia suorituksia ja teknologioita. Suorituskritiikissään Marcuse myöntää tämän - suoritusperiaate kuuluu näytelleen historiallisen roolinsa loppuun. Teknologiakritiikissä Marcuse kiistää analogisen päätelmän, vaikka se seuraa samalla pakonomaisuudella hänen määritelmistään ja olettamuksistaan.

Marcuse on epäjohdonmukainen: hänellä on samat lähtökohdat kuin perinteisellä kulttuurikritiikillä, mutta hän ei vedä samoja johtopäätöksiä. Miksei? Ilmeisesti ideologisista syistä: muutoin ei teknologinen täydellistyminen voisi toimia vapautuksen ”välikappaleena”. Koska sitä ei voi olla olemassa, mitä ei saa olla olemassa, täytyy siis olla olemassa ei-alistavia, ei-hallittuja teknologioita - päinvastoin kuin Marcuse on aikaisemmin edellyttänyt.

Saattaisiko automatisointi, saattaisivatko täydelliset automaattiset teknologiat avata ulospääsytien? Myös tämän tien on Marcuse sulkenut itseltään; sillä hänen mielestään on ”herruuden logiikka”, alistaminen, jo menettelytavassa itsessään, laitteessa sinänsä, ilman että tämän tarvitsee välittömästi manipuloida ihmisiä. Jo instrumentalistisen, ”sinänsä teknologisen” tieteen logiikka ja menettelytavat takaavat Marcusen mukaan sen, että ”luonnon hallinta on sidoksissa ihmisten hallintaan”,[66] että ”ihmiset saavuttavat vallan toisiin ihmisiin luonnon hallitsemisen välityksellä”. Sillä jos, kuten Marcuse arvelee, pakkovalta sijaitsee itse loogisessa menettelytavassa, jo luonnontieteellisessä metodissa, niin ei voi olla olemassa mitään tieteellisesti määriteltyä vapautuksen teknologiaa, joka ei itsessään olisi alistava.

Marcusen arvio tekniikasta ja tieteestä horjuu teknokraattisen uskon teknologioiden perustavalla tavalla määräävään voimaan ja instrumentalismin ja teknokratian kritiikin välimailla. Jopa yksityiskohdissa tämä näkyy selvästi: Marcuse tunnustaa nimenomaan ”tekniikan ja tieteen historialliseksi suoritukseksi” sen, että ne ovat ”tehneet mahdolliseksi arvostusten kääntämisen teknisten tehtävien kielelle”. Tämän lisäksi hän jopa kyhää ajatusrakennelman ”arvojen uudelleen määräämisestä teknisten käsitteiden avulla, jolloin ne toimisivat teknologisen prosessin osasina”.[68] Tämä on aidosti ”teknokraattinen” vaatimus. Toisaalta hän painottaa: ”Tekniikan riippuvaisuus muista kuin teknisistä päämääristä säilyy koko ajan”, ja tulevan yhteiskunnan ei-alistava teknologia on Marcusen mielestä vahvemmin kuin koskaan riippuvainen ”poliittisesta yhteydestään – kollektiivisesta ponnistuksesta kohti rauhan kulta-aikaa niiden päämäärien saavuttamiseksi, joita vapaat yksilöt voivat itsellensä asettaa”.[69]

Mutta miten nämä päämäärät ja niitä vastaavat arvot sitten tulisi ”uudelleenmäärätä” teknisin käsittein? Eikö tässä ole kyseessä ”teknokraattinen harhapäätelmä” – samantapainen kuin tunnettu ”naturalistinen harhapäätelmä” siitä, miten on, siihen, miten tulisi olla, kuvailevista lauseista normatiivisiin – vain sillä erotuksella, että tällä kertaa vastaaviin arvoarvostelmiin päädytään toimivuuden ja toteutettavuuden kautta (ks. ed. s. 52)? Siitä huolimatta, että Marcusen sanamuoto suosisi tällaista tulkintaa, hän tuntuu ennemminkin ajatelleen, että säädettyjen ja yhteiskunnallisesti yleisesti hyväksyttyjen normien avuksi tulisi asettaa järkiperäisiä strategisia suunnitelmia ja teknologisia toteuttamismenettelyjä. Marcuse ei käsittele tarkemmin tätä ”uudelleenmääräämistä”, vaan jättää kysymyksen sillensä tämän aivan liian yleisluontoisen ”teknokraattisen” ohjelman muotoon. Hän ei näytä ilmeisesti lainkaan huomanneen, että arvot ja päämäärät eivät ole periaatteessakaan hajotettavissa tuollaiseksi teknologiseksi ”määräämiseksi”, vaan ne vasta tekevät tuollaisen ”määräämisen” mahdolliseksi.

Suunnittelun ”teknokraattisten” vaaratekijöiden hahmottelua ja ehdotus yleistuntijoiden vastasuunnittelevasta osallistumisesta

Marcusen keskustelu arvoarvostelmien ja teknologisten menettelytapojen yhteyksistä johtaa miltei pakostakin tämänhetkiseen suunnittelukeskusteluun. Suunnittelussa ovat kognitiivis-deskriptiiviset teoriat ja kokeelliset menettelytavat syvällisesti ja hienosäikeisesti kietoutuneet normatiivisiin arvoarvostelmiin, määräyksiin, standardi- ja mittapuukysymyksiin, niin, ylipäänsäkin argumentteihin tai vähintäänkin tiedostamattomiin edellytyksiin, jotka ovat ”käytännöllis”-filosofisia (eettisiä). Tämän kirjoituksen lopussa otetaan nyt lyhyesti kantaa suunnittelun ”arvosidonnaisuuteen”, asiantuntijavaltaisten yhteenliittymien ja liittoutumien hahmossa esiintyviin ”teknokraattisiin” vaaroihin sekä mahdolliseen vastasuunnitteluun.

Ensinnä joitakin huomioita normatiivisten suunnittelutekijöiden esille saamiseksi erään uudemman suunnittelukäsityksen kyseessä ollen.[69a]

Lähtökohtana voitaisiin pitää Ozbekhanin[70] jakoa normatiiviseen suunnitteluun (”norm-seeking”, joka muotoilee ”pitää-esitykset”, ”joista kaikki politiikan teko on riippuvaista”), strategiseen suunnitteluun (”policy-making”, joka muotoilee valittujen normien puitteissa päämäärät (”goal-setting”) ja arvioi, mitkä vaihtoehtoisista mahdollisuuksista on toteutettavissa) ja operatiiviseen suunnitteluun (”administrative functions”, jotka päättävät strategioiden laadusta ja keskinäisestä järjestyksestä (”decision-making”), jotka todellisuudessa tullaan toteuttamaan).

Kuitenkin on terminologia tässäkin vielä epäselvä ja harhaanjohtava: on epäselvää, toimiiko policy-making jommankumman ylemmän asteen apuna, ja jos, niin kumman. Ozbekhanin mukaan jälkimmäisen, Jantschin mukaan edellisen. Käytännössä ei tarkka astejaotus ole toteutettavissa. On kyseenalaista, voidaanko perimmäisten päämäärien itsensä päättämistä tai niiden muotoilemista pitää ”suunnitteluna” – tämä vaatisi sitä, että oletettaisiin lisää meta-arvoja ja metanormeja taustalle. Myös ”strateginen suunnittelu” on paremminkin eri toteutettavissa olevien vaihtoehtojen luotaamista ja arvostelua kuin tehollista suunnittelua.

Kuinka tämän asian kanssa sitten onkin, totta on kuitenkin se, että tähän mennessä on suunnittelukeskustelussa pantu liian vähän painoa päämäärien kehittelyyn, perustavaa laatua olevien arvopreferenssien muotoilemiseen ja asettamiseen sekä arvostelemiseen. Tämän vuoksi Ozbekhan vaatiikin, että peruspäämäärille ja perusarvoille annetaan ”operationaalinen merkitys”, että niiden ”sisäinen arvo” otetaan keskustelun ja ”pitkäaikaiset seuraukset” niiden toteuttamisesta arvioinnin kohteiksi. Inhimillisen elämän lisääntyminen esimerkiksi, syntyvyyden säännöstely, lääketieteen saavutukset elämän säilyttämisessä ja pidentämisessä ovat – rajoituksetta käytettyinä – pitkäaikaisina maapallon laajuisia, joskus eivät, mutta joka tapauksessa paljon vaikeampia arvioida eettisin perustein kuin perinteisen moraalin kysymykset.

Ozbekhanin esittämällä jaotuksella normatiiviseen, strategiseen ja operationaaliseen suunnitteluun ei tosin ole vielä paljon saavutettu. Mikäli Marcuse haluaisi ymmärtää arvojen ”uudelleenmääräämisen teknisin käsittein” siten, että operationaalisten suunnitelmien avuksi asetettaisiin tehokkain strateginen suunnitelma ja vastaava normatiivinen suunnittelu, taikka se suorastaan pyrittäisiin johtamaan näistä, olisi kuitenkin yhä kyseessä teknokraattinen suunnitteluperiaate. Sitä havaintoa vastaan, että teknologinen toteutettavuus määräisi arvomme yhä suuremmassa määrässä, toteaa Ozbekhan nimenomaisesti,[71] että normatiivisen suunnittelun johtaminen strategisesta ja operationaalisesta suunnittelusta ei ole mahdollista: siitä, että ”tehdään” ja että ”voidaan tehdä” (”teknologisen toteutettavuuden” mielessä) ei ole olemassa mitään loogista siltaa eikä yksiselitteistä menettelytapaa siihen, että ”tulee tehdä” – se olisi ”teknokraattinen harhapäätelmä”. Päinvastoinkaan ei siitä, että ”pitää” suinkaan puhtaan loogisesti seuraa, että se myös olisi teknologisesti toteutettavissa, seikka, jota Ozbekhan tosin ei ota huomioon.[72] Vaan normatiivinen suunnittelu rajoittaa teknologisia mahdollisuuksia (samoin kuin strategiset mahdollisuudet rajoittavat tehollis-operationaalista suunnittelua). Rajoitukset paljastavat niin sanottuja ”korkeamman” asteisia välttämättömiä edellytyksiä. Ne eivät suinkaan korvaa konstruktiivisten suunnitelmien tekemisen välttämättömyyttä ”syvemmällä tasolla”.

Päinvastoin voidaan nämä strategiset tai operationaaliset suunnitelmat ja niitä toteuttavat teknologiat kehittää ja valita vasta (ainakin kehittymättömien, toisinaan piilevien tai peitettyjen) ”korkeamman” tason suunnitteluratkaisujen perusteella. Tämän riippuvaisuuden tunnustavat sellaisetkin teknikot, jotka uusi kulttuurikritiikki on leimannut ”teknokraateiksi”.[73] Tässä näkyy, miten laajaa kameleonttikäsitettä ”teknokraatti” käytetään ideologisen leimaamisen tarkoituksessa: ”teknillisen edistyksen täytyy suuntautua inhimillisen olemassaolon edellytysten mukaisesti, se on teknisen edistyksen johtolankana” (jonka ei suinkaan tarvitse ”seurata asian luonnosta ja hallitsemattomasta koneistosta johtuvia lainmukaisuuksia”).[74] Tosin se ei ole mikään staattinen, annettu tai tunnettu ohjaussuure, vaan dynaaminen, teknostruktuurin ja yhteiskunnallisen kulttuurin mukana muuttuva suure. Siksi me emme saa arvioida etukäteen ja analysoida ainoastaan teknistä kehitystä ja siihen kuuluvia teknologioita systeemissämme, vaan sen täytyy määräytyä todellisten ja ennustettujen teknologisten kehityskulkujen, mahdollisuuksien ja vaaratekijöiden huomioon ottamisen päämäärästään tietoisten ennusteiden tarkoittamassa mielessä (jotka ottavat päämääriä muuttavan takaisinkytkennän huomioon) ja päämäärien ja niiden saavuttamisen strategioiden keskinäisessä vuorovaikutuksessa ja tieteellisiä, teknisiä, teknologisia, yhteiskunnallisia ja poliittisia päätöksiä ja toimenpiteitä systeeminomaisesti tuon ohjaussuureen avulla.

Ohjaussuure ”inhimillisen elämän olosuhteet” on tosin siten vain tyhjä kaavio, tyhjäkaava. Sellaisena se painottaa normien etsimisen, päämääräkeskustelun ja arvoarvostelmien tärkeyttä. Sekä ”teknokraattinen” että myös ”desisionistinen” yhteiskunnallisten arvojen asettamisen ja teknologisen kehityksen suhteen malli on osoittautunut epäsopivaksi ja liian ylimalkaiseksi, mikä johtuu tästä sisäisestä yhteenkietoutumisesta ja keskinäisestä vuorovaikutuksesta. ”Intensiivisen jatkuvan yhteydenpidon aikaansaaminen tieteellisen asiantuntemuksen tuotantovoimien ja poliittisten päätöksentekoelinten välille”[75] ei ole välttämätöntä vain ”jotta estettäisiin joutuminen jompaan kumpaan näistä tilanteista”. Niin tärkeä kuin sellainen jatkuva yhteydenpito asiantuntijoiden ja päätöksentekijöiden välillä onkin, ei se välttämättä yksinään sulkisi pois teknokraattisia piirteitä – päinvastoin: se on jo vaikuttanut ”teknokraattisia” päätöksiä lisäävästi politiikassa, monien käytännöllis-moraalisten päätösten korvaamiseen pelkillä teknologisilla, asiantuntijoiden muovaamilla hallintotoimenpiteillä.[76]

Tämän tarkoituksena ei ole väheksyä erikoistutkimusten roolia ja välttämättömyyttä. Päinvastoin: se yhä monimutkaisempi monista eri lähteistä peräisin olevien yhteiskunnallisten, kulttuuri-, teknisten ja teknologisten tekijöiden vuorovaikutus, johon edellä viitattiin, korostaa asiantuntijoiden toiminnan merkitystä vielä suuremmassa määrin kuin tähän mennessä. Se saattaa johtaa jopa siihen, että tähän mennessä puhtaasti neuvoa-antavassa asemassa olleille asiantuntijoiden ryhmille, joiden mielipidettä tähänkin mennessä tosin on kunnioitettu, mutta joilla ei ole ollut vastuullisen päätöksentekijän asemaa, täytyy uskoa enemmän hallinnollisia tehtäviä, tehdä niistä päätöksentekijöiden sijaisia.[77]

Jotta teknokratian ja asiantuntijavallan epädemokraattiset vaarat voitaisiin torjua, täytyy kuitenkin suunnitella institutionalisoituja vastakeinoja, jotka pystyvät suorittamaan normatiivisen suunnittelun laajoissakin systeemeissä ja yhteistyössä strategisten ja operationaalisten suunnittelijoiden kanssa. Siihen ei vielä riitä tehty suositus siitä, että poliitikkojen rinnalle sijoitettaisiin ”uskottuina miehinä” uusi ”luonnontieteilijä- ja teknikkotyyppi”, joka voi omata laajemman näkemyksen suuriin yhteiskunnallis-teknisiin systeemirakennelmiin ja suorittaa analyysinsa helposti ymmärrettävissä olevalla tavalla.[78] Niin tärkeä esikuva kuin tällainen asiantuntijoiden yhteiskunnallinen avarakatseisuus onkin, se ei suinkaan estä asiantuntijoiden ”oman alan silmälappujen” vaikutusta. Sivistynytkin asiantuntija on liiaksi sidottu oppimiinsa teknologioihin, voidakseen ylittää oman alansa tuttujen ratkaisumallien rajoja kokonaisjärjestelmän kriittisillä hetkillä. Poliitikko puolestaan on eräällä tavalla ”luonnollisesti” (ajoittain jo vaalimenestyssyistä) kiinnostunut tehokkaista, eleganteista ja nopeista, mikäli mahdollista perustavaa laatua olevat vaikeudet kiertävistä, ”teknokraattis”-hallinnollisista ratkaisuista.

(Ozbekhanilainen) kriittinen korjailu ja normatiivinen suunnittelu ovat sellaisten arvostelukykyisten ”yleisten asioiden asiantuntijoiden” kanssa käytävän jatkuvan institutionalisoidun yhteydenpidon ja yhteistyön varassa, jotka ovat kykeneviä normien ja systeemien rakenteelliseen analyysiin, perimmäisten päämäärien muotoilemiseen, järkiperäiseen arvoarvostelmien vertailuun, preferenssijärjestysten kriittiseen tarkasteluun, osapäämäärien mielikuvitusrikkaaseen asetteluun ja joilla on empiiriset ja teoreettiset tiedolliset edellytykset normien ja päämäärien alullepanemiseen ja levittämiseen. Lyhyesti sanottuna: suunnittelijoiden ja päätöksentekijöiden kanssa jatkuvassa (so. institutionalisoidussa) yhteistyössä täytyy olla kulttuurisosiologeja, järjestelmäsosiologeja, normatiivisen argumentoinnin samoin kuin normi- ja arvoanalyysin ja normatiivisten suunnitelmienkin filosofeja.[79] Vain siten ovat järkiperäiset korjaukset ja kritiikkiyritykset tehokkaita. Vain siten voidaan kulkea sitä kapeaa polkua, joka kulkee toisaalla asiantuntijavallan ja teknokratian ja toisaalla desisionistisen päätöksentekomielivallan välillä[80], ja kuitenkin samalla käyttää täysin hyväksi kulloinkin saavutetut teknologiset ohjausmahdollisuudet.

HUOMAUTUKSIA

1. Boulding, K.: The Interplay of Technology and Values. The Emerging Superculture. Baier, K. – Rescher, N. (julk.): Values and the Future. The Impact of Technological Change on American Values, New York–London 1969 s. 336

2. Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1956^2 s. 32

3. Popper, K. R.: Das Elend des Historizismus, (1944/45) Tübingen 1969^2 s. 35. Vrt. myös Albert, H. (julk.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen 1964 s. 62

4. Samalla tavoin määrittelee Fritsch, B. (Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Technik, teoksessa: Systems 69. Internationales Symposium über Zukunftsfragen (München 1969), Stuttgart 1970 s. 31) ”teknologian” ”muutosprosessien säätelymenettelynä” ja käyttää tätä käsitettä myös suunnitteluteoreettisiin tutkimuksiin samoin kuin ”kokonaisten yhteiskunnallis-teknisten muutosprosessien säätelyyn”. Vert. myös Lenk, H.: Philosophie im technologischen Zeitalter, Stuttgart 1971. Huomautus esipuheeseen s. 133 alk.

5. Vrt. Lenk, emt.: esipuhe

6. Marcuse, H.: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied–Berlin 1967, s. 182

7. emt. s. 170

8. Luultavasti Marcuse ei lainkaan tarkoita tieteenteoreettista operationalismia, vaikka hän siteeraakin sen alullepanijaa Bridgmania. Uusin tieteenteoreettinen keskustelu on osoittanut, että kaikki tieteelliset teoreettis-deskriptiiviset ilmaisut ovat ”teorioiden läpitunkemia”, ja että niillä on tarkka merkitys ainoastaan yhteisen selittävän teorian puitteissa. Sitä paitsi niitä ei voi määritellä pelkästään operationaalisesti: ts. asettamalla ne tietyn (mittaus-)menettelyn yhteyteen. Merkitykseen sisältyy ainakin mittausvälineiden ja itse mittausten teoria, useimmiten vielä niin kutsuttu tulkitseva teoria jne. Tästä vertaa: Lakatos – Musgrave, A. (julk.): Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge 1970 (97 seur.); Stegmüller, W.: Theorie und Erfahrung, Berlin–Heidelberg–New York 1970, kappaleet IV … VII

9. Agassi, J.: The Confusion between Science and Technology in the Standard Philosophies of Science, Technology and Culture VII (1966) 348 seur. Skolimowski, H.: The Structure of Thinking in Technology, emt. 1966, 371 seur. Sitä vastoin käsittää Bunge, M.: Technology as Applied Science, emt. 1966, 329 seur., tietyssä mielessä teknologian sovelletuksi tieteeksi

10. Klages, M.: Rationalität und Spontanität. Innovationswege der modernen Grossforschung, Gütersloh 1967

11. Tästä Lenk yllä mainitussa teoksessaan, 108 seur., kappale ”Technokratie – Ideologie – Philosophie”, jossa tässä hahmoteltuja ajatuksia on kehitelty edelleen

12. Frisch, A.: Grossmacht Technokratie – Die Zukunft der Gesellschaft, Frankfurt 1955, s. 81, 41 seur., 51 mm.

13. Freyer, H.: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1956. Vrt. myös erityisesti saman tekijän: Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft, Mainz 1960

14. Gehlen, A.: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957 ss. 36, 11 seur., 39 seur., ym. Vrt. myös samalta tekijältä: Über kulturelle Kristallisationen teoksessa (sama tekijä) Studien zur Anthropologie, Neuwied–Berlin 1963

15. Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als ”Ideologie”, Frankfurt 1968, ss. 88 … 91 ym.

16. Freyer, emt. – Schelsky, H.: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Köln/Opladen 1961, 21 seur. Samalta tekijältä: Die sozialen Folgen der Automatisierung, Düsseldorf–Köln 1957, 20 seur. ym.

17. Ozbekhan, H.: On Some of the Fundamental Problems in Planning (referoitu Alpbachin kv. korkeakouluviikoilla, Tirol 1969). Saman tekijän: The Triumph of Technology: ”Can” implies ”Ought”. System Development Corporation, Santa Monica, Calif. Monistettu käsikirjoitus

18. emt. 183, 182

19. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, emt., 172 seur., 168, 170 ym.

20. emt. 174

21. Marcuse, H.: Triebstruktur und Gesellschaft – ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt 1970, 112

22. Offe, C.: Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese? Teoksessa Habermas, J. (toim.): Antworten auf Herbert Marcuse, 1968, 81

23. emt. 83

24. Bahr, H.-D.: Kritik der ”Politischen Technologie”. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse und Jürgen Habermas, Frankfurt 1970, 55

25. Habermas, J.: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, 225, 248

26. Bahr, emt., 55

27. Veblen, T.: The Engineers and the Price System, New York 1921, 1963. – Frisch, emt.

28. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, emt. 183

29. Marcuse: Versuch über Befreiung, Frankfurt 1969, 27

30. emt. 37. Saman tekijän: Der eindimensionale Mensch, emt. 251

31. Saman tekijän: Versuch über Befreiung, emt. 37

32. Tämä ”uusi tekniikka”, joka voi perustua vain uuteen, tunnepohjaiseen esteettiseen herkkyyteen ja uuden ihmisen ”biologisessa” syvärakenteessa tapahtuneisiin ihmisen viettivarustuksen muutoksiin, täytyy Marcusen mukaan suuntautua ”tulemaan taiteeksi”, elämän ja maailman muokkaamisen taiteeksi.

33. Saman tekijän: Der eindimensionale Mensch, emt. 249

34. Ferber, C. v.: Thesen zur Technokratie, Atomzeitalter. 1963, 181 seur.

35. Marcuse, H.: Triebstruktur …, emt. 49

36. emt. 143

37. emt. 211

38. Luhmann, N.: Funktionen und Folgen sozialer Organisation, Berlin 1964, 391 seur. Goffman, E.: The Presentation of Self in Everyday Life, New York 1959

39. Vrt. Lenk, H.: Herbert Marcuses befriedete Welt. Julkaistu Zeitwendessa 1971, 371 seur. Myös Herbert Marcuse oder Die Befriedete Welt teoksessa Reinisch, L. – Hoffmann, K. (julk.): Führer und Verführer – Geist und Macht unserer Zeit, München–Zürich 1971, 22 seur.

40. Marcuse, H.: Triebstruktur …, emt. 146

41. emt. 151

42. Hochhuth, R.: Der alte Mythos vom ”neuen” Menschen. Eine Kritik an Herbert Marcuse. Teoksessa Szczesny, G. (julk.): Club Voltaire IV, Reinbek 1970, 112 seur., erit. 137 seur.

43. Marcuse, H.: Triebstruktur …, emt. 156, 191, 174 ym.

44. Marcuse, H.: Der eindimensionale Mensch, emt. 242

45. Vielä hiukan: onko pitkälle painostuksesta ”vapaa” koordinoitu, epähierarkkinen tuotanto, ”libidon työ” vapaana leikkinä ilman mitään hallintoa ylipäänsä niin monimutkaisessa suunnitelmayhteiskunnassa mahdollinen? ”Teknologinen aikakausikaan” ei voi korkeimmalle kehittyneen automaationkaan kautena loihtia esiin järjestelmä- ja systeemitekniikkaa, suunnittelua ja välttää katastrofeja. Marcusen perinteinen subjektivistis-idealistisesti värittynyt tekniikkanäkemys on johtanut hänet tällaisiin virhepäätelmiin. Edelleen: onko erittäin monimutkaisen teknologis-yhteiskunnallisen järjestelmän mahdollista johtaa ”staattiseen vaiheeseen” esimerkiksi asukasluvun kasvaessa, rappeutumatta hyvin pian. Kohtalokkaat takaiskut seuraisivat hyvin pian. (Vrt. Lenk: Herbert Marcuses befriedete Welt emt.) Marcusen väitteet, niin edistyksellisiksi kuin ne itseään väittävätkin, ovat monessa suhteessa konservatiivisia.

46. Freyer: Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft, emt. 13 ym.

47. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, emt. 245

48. Marcuse: Triebstruktur …, emt. 155 seur.

49. Hochhuth, emt. 127

50. Marcuse: Versuch über Befreiung, emt. 36 seur.

51. Vrt. Lenk: Herbert Marcuses befriedete Welt, emt.

52. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, emt. 268

53. Marcuse: Versuch über die Befreiung, emt. 37

54. Ebd. 38

55. Ebd. 92

56. Ebd. 83

57. Ebd. 92, 106

58. Ebd. 102 seur.

59. Ebd. 127

60. Ebd. 123 seur.

61. Ebd. 132 seur.

62. Vrt. Lenk: Herbert Marcuses befriedete Welt, emt.; Niederwemmer, U.: Deutungen und Kritik der Technik (Vortragsmanuskript 1970)

63. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, emt. 247

64. Marcuse: esim. Triebstruktur …, emt. 215, 155

65. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, emt. 180

66. Ebd. 173

67. Ebd. 243

68. Ebd. 246

69. Ebd. 246

69a. ks. myös Lenk: Technokratie und Szientismus teoksessa Technokratie als Ideologie, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, s. 165

70. Ozbekhan, H.: The Triumph of Technology: ”Can” implies ”Ought”, emt., vrt. myös saman tekijän: Toward a General Theory of Planning. Teoksessa Jantsch, E. (julk.): Perspectives of Planning, Pariisi 1969 (OECD), 47 … 155

71. Ozbekhan: Toward a General Theory …, emt. 134

72. Ebd. 142 ym.

73. Kuten esim. Steinbuch. Leimaamisesta ”teknokraatiksi” ks. Häusermann aikakauslehdessä Der Spiegel. 13/1970, 196

74a. Asioiden luonnosta johtuvien lainmukaisuuksien kritiikistä vrt. Papalekas, J. C.: Herrschaftsstruktur und Elitebildung. Jahrb. f. Sozialwiss. XIV (1964), 59 seur., 70 seur., 76 seur.

74. Steinbuch, K.: Der Ingenieur und die Zukunft. Esitelmä (9.5.1970), eripainos, Weinheim, 4, 11, vrt. osaksi myös Die Welt n:o 117, 23.5.1970

75. Fritsch, B.: Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Technik, emt. 37

76. Deutsch, K. W.: Politische Kybernetik. Modelle und Perspektiven, Freiburg 1969 (The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control, New York 1963)

77. Lenk: Philosophie im technologischen Zeitalter, emt. 127

78. Fritsch, B.: Wechselwirkung …, emt. 37

79. Lenk: Philosophie im technologischen Zeitalter, emt. 128 seur. Vrt. myös Lenk: Erklärung – Prognose – Planung, Freiburg 1972, 63 seur., 95 seur.

80. Vain pragmatistinen eri osatekijöiden yhteispeli yleisluontoisen kritiikin ja kontrollin avulla voi yleensäkään tulevaisuudessa ratkaista kompromissiongelmia. Mutta tätä pragmatistista mallia on Saksassa tuskin edes mainittu. Vrt. Senghaas, D.: Sachzwang und Herrschaft, Atomzeitalter 1966, 366 seur. Kts. myös Habermasin teoksessa Reich, R. (julk.): Humanität und politische Verantwortung, Erlenbach–Zürich 1964, 60